

مبانی اقتصاد اسلامی



مفکر شهید استاد مطهری

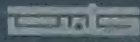
بررسی اجمالی

مبانی اقتصاد اسلامی

اثر:

مفکر شهید استاد مطهری

رضوان الله علیه



اصل عدالت از مقیاس های اسلام است، که باید دید چه چیز بر او منطبق می شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، نه اینست که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می گوید، این معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین، پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدسی اقتضا می کند که بگوئیم دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این طور نیست، این نظیر آن چیزی است که در باب حسن و قبح عقلی میان متکلمین رائج شد و شیعه و معتزله عدلیه شدند یعنی عدل را مقیاس دین شمردند نه دین را مقیاس عدل.

به همین دلیل، عقل یکی از ادله شرعیّه قرار گرفت تا آنجا که گفتند: «العدل والتوحيد عليان والجبر والتشبيه امويان»

در جاهلیت دین را مقیاس عدالت و حسن و قبح می دانستند لذا در سوره اعراف از آنها نقل می کند که هر کار زشتی را به حساب دین می گذاشتند و قرآن می گوید «بگو، [خدا] امر به فحشاء نمی کند». لازمه اینکه عقل را از مقیاسیت و اعتبار بیندازیم همین است که صلوٰه مادر بیت مکاء و تصدیه باشد. [اشاره به آیه ۳۵ از سوره انفال]

«نقل از صفحات ۱۴ و ۱۵ کتاب»

انتشارات حکمت

معرضه در بورس و کتابخانه دولت اسلامی قم ۱۳۹۰

۳۰۰ ریال

بسم الله الرحمن الرحيم

بررسی اجمالی
مبانی اقتصاد اسلامی

اثر :

متفکر شهید استاد مطهری

انتشارات حکمت



انتشارات حکمت

* بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

✽ تألیف: متفکر شهید استاد مطهری قدس الله سره الشریف

✽ چاپ اول: صفر ۱۴۰۳ هجری قمری

✽ تعداد ۱۰۰۰۰۰ نسخه

✽ تنظیم و نشر: انتشارات حکمت

✽ کلیه حقوق چاپ و نشر این کتاب برای انتشارات حکمت محفوظ است

این کتاب با همکاری وزارت ارشاد اسلامی (اداره کل کتب و انتشارات)

چاپ شده است.

فهرست

بخش اول

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

مقدمه ناشر
به عنوان مقدمه مؤلف
نظری به اقتصاد اسلامی:

- ۳۴ دو گونه پیوند اسلام با اقتصاد
- ۳۵ نظر اسلام راجع به ثروت
- ۳۸ دو نوع اقتصاد
- ۳۹ اقتصاد نظری یا توصیفی
- ۴۰ اقتصاد برنامه‌ای یا دستوری
- ۴۰ اقتصاد سالم
- ۴۴ میزان ارزش‌ها در اقتصاد برنامه‌ای
- ۴۶ نحوه ارتباط امور اعتباری با حقایق
- ارزش:
- ۵۲ علت ارزش و تفاوت ارزش‌ها چیست؟
- ۵۴ کار مولد ارزش نیست
- سرمایه‌داری جدید:
- ۵۶ سرمایه‌داری جدید رأس و رئیس مسائل مستحدثه فقهی
- ۵۷ مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید
- ۵۸ نقد و بررسی برهان مارکسیسم در نامشروعیت سرمایه‌داری جدید

نقد و بررسی نظریات مختلف راجع به ارزش: الف؛ ارزش اشیاء

۵۹ ذاتی آنهاست

۶۰ ارزش اشیاء صرفاً قراردادی است

۶۲ ارزش تابع فایده است

۶۲ ارزش تابع فایده و احتیاج است

۶۳ منشاء ارزش فقط کار است

ایرادات وارد بر نظریه تساوی ارزش با کار (۱۲ ایراد):

۶۴ الف- انتقاد از راه تأثیر عرضه و تقاضا

ب- انتقاد به اینکه کار یکی از علل ایجاد ارزش است نه

۶۵ اینکه مساوی با آن باشد

ج- انتقاد از راه ارزشمند بودن احجار کریمه بدون کار

د- انتقاد از راه تأثیر سلیقه و روحیه تجمل‌پوستی و تنوع‌طلبی

۶۷ بشر در ارزش اشیاء

ه- انتقاد از راه تأثیر ابتکار ذاتی افراد در ارزش اشیاء

۶۸ و- انتقاد از راه ارزش فی‌نفسه بعضی اشیاء

ز، ح، ۷- انتقاد به اینکه در بسیاری موارد کار بیشتر در شرایط

۶۸ و ۶۹ متفاوت موجب ارزش کمتر می‌شود

ط- ۹- انتقاد از راه تأثیر عوامل معنوی و ذوقی و هنری در ایجاد ارزش

۷۰ ی- ۱۰- انتقاد از راه طرد نظریه ماتریالیسم تاریخی

۷۱ ک- ۱۱- انتقاد از راه نادیده گرفتن نقش طبیعت در ایجاد ارزش

و اینکه طبق نظریه فوق‌تکامل اقتصادی محال است

ل- ۱۲- تبیین صحیح نظریه ارزش

نظریه تساوی ارزش با کار یک نظریه ضد کار‌گری و توجیه‌کننده

۷۴ قانون مفرغ است

۷۸ آیا زمان، مقیاس سنجش کار است

۸۰ نظریه مارکسیستها درباره کار اجتماعاً لازم

۸۳ انتقاد نظریه کار اجتماعاً لازم

۸۶ اشکالات فقهی و اسلامی راجع به نظریه تساوی ارزش با کار

ارزش اضافی

- ۹۰
۹۱ سه پرسش اساسی از اقتصاد مارکسیستی
بررسی پرسش اول؛ آیا اضافه ارزش از مختصات سرمایه‌داری
جدید است؟
۹۲
۹۳ علل سه گانه سرمایه‌داری
۹۴ ریشه انحراف در سرمایه‌داری جدید
۹۶ سرمایه‌داری ماشینی موضوع جدید در فقاقت
۹۸ سوسیالیسم مارکس واژگونه است
۱۰۷ بررسی پرسش دوم؛ میزان ارزش اشیاء
۱۰۹ توضیح نظریه ارزش اضافی در متون مارکسیستی
۱۱۱ نقد نظریه ارزش اضافی (۴ ایراد):
۱۱۲ ایراد اول از راه قانون عرضه و تقاضا
۱۱۳ ایراد دوم از راه قانون مفرغ
۱۱۶ ایراد سوم، از بررسی منشاء ارزش اضافی در نیروی کار
۱۱۷ ایراد چهارم، از راه شرکت سرمایه ثابت با سرمایه متغیر در تحصیل سود

بررسی پرسش سوم: تضاد میان شعارهای مارکس

با اصول مکتب او

۱۲۱-۱۲۵

- ۱۲۲ نظریه مارکس دلیل مشروعیت سرمایه‌داری است
۱۲۳ علل سرمایه‌داری از دیدگاه ما: الف- غیر عادلانه بودن دستمزدها
ب- استثمار مصرف کنندگان
۱۲۳
ج- در اختیار داشتن منبع و مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید یعنی ماشینی
۱۲۴

۱۲۵ مرز اشتراک اسلام با سوسیالیسم

- اسلام همانطور که مالکیت فردی بر منابع و سرمایه‌های عمومی
طبیعی و صناعی (زمین و ماشینی) را نمی‌پذیرد مالکیت اشتراکی
کار را نیز نمی‌پذیرد
۱۲۵
۱۲۶ خلاصه نظریات گذشته

مالکیت

۱۳۱	یادآوری تعریف ثروت
۱۳۱	عوامل تولید ثروت
۱۳۲	ماهیت مالکیت از نظر فلسفی
۱۳۴	مفهوم مالکیت اعتباری از چه حقیقتی اخذ گردیده است
۱۴۳	اصل مالکیت درغریزه بشر و حیوان
۱۴۴	توسعه مالکیت های فردی و غریزی به مالکیت های جمعی و قراردادی
۱۴۵	حدود مالکیت اجتماعی را قانون تعیین می کند
۱۴۶	قانون عادلانه کدام است
۱۴۷	اسلام جداً طرفدار عدالت اجتماعی است
۱۴۸	معنای عدالت اجتماعی چیست؟
۱۵۰	عدالت تنها يك حسنه اخلاقی نیست بلکه يك اصل بزرگ
۱۵۴	اسلامی است
۱۵۶	اقسام عدالت
۱۵۹	مالکیت فردی زمینه تعاون عاطفی
۱۶۱	اقدامات اسلام برای برقراری عدالت اجتماعی
۱۶۴	اسلام و حقوق فطری
۱۶۴	نظام هدفدار جهان و اصل غایت یگانه راه تبیین حقوق فطری
۱۶۶	حقوق فطری در قرآن کریم
۱۶۸	تفاوت منطق الهی با مادی
۱۷۰	تأثیر اصل عدالت اجتماعی در فقه
۱۷۰	رابطه حق و عدل
۱۷۳	تفاسیر گوناگون از عدالت
۱۷۳	آیا اصل تقدم جمع بر فرد با حقوق فطری منافات دارد
۱۷۲	تحقیق درباره حق آزادی و حق مساوات
۱۷۶	پشتوانه حقوق فطری
۱۷۸	اقسام نسبت انسان با حق
۱۷۹	تصویر صحیح اصل علیت

۱۶۱	غایت و فعل
	مسئله مالکیت و مقام اسلام در میان سوسیالیسم
۱۶۴	و سرمایه‌داری
۱۶۶	نظر حضرت علامه طباطبائی راجع به ثروتهای جهان
۱۶۷	محصولات مشترک طبیعت و انسان
۱۸۶	رابطه کار و مالکیت
۱۶۸	حق اجتماع بر انسان و بر کار او
۱۷۰	حدود حق جامعه در کار فرد
۱۷۱	اشتراک در منابع سرمایه‌ها غیر از اشتراک در کار است
۱۷۲	حدود اشتراک اسلامی

بخش دوم

رساله‌های اقتصادی

۱۹۷	۱- اسلام و اقتصاد
۲۱۹	۲- حق و حکم
۲۴۵	۳- مالکیت زمین از نظر اسلام
۲۵۷	۴- شرکت از نظر فقه اسلام
۲۷۳	۵- ارث
۲۹۱	۶- بیمه
۲۴۹	۷- یادداشت‌های اقتصادی
۳۷۱	یادداشت «نظری به نظام اقتصادی اسلام»
۳۷۷	۸- مسئله اضطرار
	۹- پاره‌ای از مطالب مهم و اساسی کتاب، به خط مؤلف
۳۸۳	شهید قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

کتاب حاضر قسمتی از نوشته‌های اقتصادی متفکر شهید استاد مطهری قدس الله سره الشریف است که از دو بخش تشکیل می‌شود. بخش اول يك بحث کلی و منسجم در مباحث و فلسفه اقتصاد اسلامی است که به همین جهت آن را «بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی» نامیدیم؛ و بخش دوم شامل رساله‌های مختلف در مسائل گوناگون اقتصاد اسلامی است.

در مقدمه این مباحث مناسب دیده شد که برای آشنائی خوانندگان با نظرگاه کلی استاد در زمینه مسائل اجتماعی اقتصادی به ذکر گزیده‌ای از یادداشت‌های آن شهید سعید درباره عدالت اجتماعی «به عنوان مقدمه مؤلف» بپردازیم، ولی قبل از آن توضیح مختصری در کیفیت تدوین کتاب حاضر ضروری به نظر می‌رسد.

کیفیت تدوین کتاب حاضر:

برای تنظیم این کتاب پس از مطالعه کلیه نوشته‌های اقتصادی

مقدمه ناشر

استاد معلوم شد که به طور کلی این نوشته‌ها به دو بخش تقسیم می‌شوند. قسمتی که از نظر منطقی دارای ارتباط و نظم معینی نسبت به یکدیگر بوده و اگرچه در يك مجموعه و به صورت کتاب واحدی تدوین نکرده‌اند ولی با مطالعه آنها کاملاً معلوم است که اجزاء مرتبط کل معینی می‌باشند. قسمت دیگر این نوشته‌ها، رساله‌های گوناگون و یادداشت‌های متفرقه در موضوعات مختلف اقتصادی است؛ در بخش دوم تنها بحث «بیمه» به صورت سخنرانی در انجمن پزشکان بوده که از نواری استخراج شده است. بنابراین کتاب حاضر نیز بر همین اساس دارای دو بخش است.

در تنظیم کتاب، مطالبی به صورت پاوردقی یا بعضاً در متن از سوی ناشر اضافه گردیده است که در همه جا داخل [کروشه] قرار گرفته است، خود این اضافات حتی المقدور از دیگر نوشته‌های استاد شهید نقل گردیده و یا احیاناً ذکر مأخذ و نقل مدارك کتاب بوده است؛ و به هر حال سخنی که درباره مجموع آنها می‌توان گفت اینکه واقعاً جنبه توضیحی داشته و هیچ گونه اضافه‌ای بر مطلب استاد محسوب نمی‌گردند به طوری که خواننده با حذف تمامی آنها نیز چیزی از اصل بحث را از دست نداده و فقط جنبه سهولت در فهم مطالب را دارا است.

نکته دیگر اینکه تنظیم مطالب از لحاظ تقدّم و تأخّر نیز به طور کلی با بهره‌گیری از فهرستی که خود استاد در ضمن یادداشت مختصری در چهار صفحه به نام «یادداشت نظری به نظام اقتصادی

اسلام» نگاشته‌اند، تهیه شده و بر آن منطبق است، یادداشت مزبور در آخر کتاب آمده است.

تذکر دیگر اینکه از اصل تمامی این نوشته‌ها، نسخه‌ای نزد ناشر و نسخه دیگری نزد خانواده استاد شهید موجود است که عنداللزوم ارائه خواهد شد و در صفحات پایانی کتاب نیز به عنوان نمونه چند صفحه از نسخه اصلی به خط استاد کلیمه شده است.

از استاد نوشته‌ها و نوارهای فراوان دیگری در مسائل اقتصادی بجای مانده است که بخش عمده آنها شامل مباحث «ربا» و «بانک» پس از تنظیم، جلد دوم این کتاب را تشکیل خواهد داد. انشاء الله

انتشارات حکمت

ربیع الاول ۱۴۰۳ هجری قمری

به عنوان
؛ مقدمه مؤلف

گزیده‌ای از یادداشت‌های استاد درباره
عدالت اجتماعی، در معرفی کلی خط اجتماعی
اقتصادی آن شهید

۱- «تأثیر ناهمواری‌های اجتماعی و ناهمواری‌ها و آشفتگی‌های
روحی و جنایات اخلاقی و عقده‌ها و اینکه منشاء جنایات، نبودن عدالت
است»^(۱).

* * *

۲- «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است، که باید دید چه چیز
بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات،
نه اینست که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید،
این معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین، پس باید بحث کرد که آیا دین
مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدسی اقتضا می‌کند که بگوئیم
دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این طور نیست، این نظیر آن چیزی

۱- [برای توضیح بیشتر این مطلب رجوع شود به بحث «حقوق فطری»
[والهی] در متن همین کتاب.]

است که در باب حُسن و قبح عقلی میان متکلمین رائج شد و شیعه و معتزله عدلیّه شدند یعنی عدل را مقیاس دین شمردند نه دین را مقیاس عدل.

به همین دلیل، عقلی‌کی از ادله شرعیّه قرار گرفت تا آنجا که گفتند «العدلُ والتَّوْحِيدُ عَلَوِيَّانُ وَالْجَبَرُ وَالتَّشْبِيهُ اُمَوِيَّانُ» در جاهلیّت دین را مقیاس عدالت و حسن و قبح می‌دانستند لذا در سوره اعراف از آنها نقل می‌کند که هر کار زشتی را به حساب دین می‌گذاشتند و قرآن می‌گوید «بگو، [خدا] امر به فحشانی می‌کند^(۱) لازمه اینکه عقل را از مقیاسیّت و اعتبار بیندازیم همین است که صلوٰه مادر بیت مکاء و تصدیه باشد»^(۲) و^(۳) [اشاره به آیه ۳۵ از سوره انفال]

* * *

«اما اینکه قانون عادلانه چه قانونی است»

این بستگی دارد که اولاً بدانیم معنی عدالت چیست ؟ و ثانیاً قوانین و مقررات اجتماعی را به چه شکلی باید وضع کرد که عدالت تأمین گردد. اما معنی عدالت، قطع نظر از اجتماع و زندگی اجتماعی نیز عدالت

۱- [وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاؤَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ، قُلْ]
[إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ، أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۖ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ و...]

[سوره اعراف آیات ۲۸ و ۲۷]

۲ و ۳- [یادداشت «عدل» ص ۷۸ و ۷۹]

به عنوان مقدمه مؤلف

مفهوم دارد، زیرا ظلم مفهوم دارد. مورد ظلم اختصاص به انسان ندارد نسبت به يك حيوان نیز می توان عادل بود یا ظالم، و این از آن روست که حیوان و همچنین انسان قبل از مرحله زندگی اجتماعی حقوقی دارد، پس عدالت - قطع نظر از اجتماع - عبارت است از اعطاء حق به ذی حق، یا عدم تجاوز به حق ذی حق.

ما در سخنرانی های حج گفته ایم که همه حقوق برمی گردد به تکامل، گفته ایم حقّی به نام حق حیات وجود ندارد، آنچه وجود دارد حق تکامل است، رنج دادن حیوان از این جهت ناروا است که ضد تکامل است و ذبح، از آن جهت روا است که ضد تکامل نیست.

اما عدالت اجتماعی: بدون شك عدالت اجتماعی نمی تواند مفهومی مغایر با عدالت فردی داشته باشد، چیزی که هست باید به حساب آن رسید که پس از آنکه انسان الزاماً باید زندگی اجتماعی داشته داشته باشد به چه نحو باید عمل کند که عدالت برقرار باشد یعنی حقوق همه محفوظ بماند؛

و آیا عدالت اجتماعی همیشه نسبی است، یعنی همواره در زندگی اجتماعی حقوق واقعی افرادی پایمال می شود و قانون عادلانه آن است که نسبت به سایر [قوانین] رعایت حقوق افراد بیشتری شده است و ظلم کمتری صورت گرفته است.

آیا عدالت اجتماعی عبارت است از مساوات و یا توازن و یا مصالح اجتماع؟ [در متن کتاب از این موضوع بحث خواهد شد].

* * *

اما اینکه ضامن اجراء عدالت چیست؟

این سؤال را اول باید طرح کرد آیا اگر مقایسه به عمل آوریم آیا در عصر ماضی و بی عدالتی و اجحاف و خوردن قوی ضعیف را بیشتر است یا در اعصار گذشته؟ گمان نمی کنیم در اعصار گذشته از حالا بیشتر بوده است، در روزنامه اطلاعات (مورخه ۲۵ ر ۲۶ صفحه آخر) خلاصه ای از سخنرانی روزی دو کاسترو نویسنده کتاب «انسان گر سنه» در مؤسسه تحقیقات اجتماعی تهران نقل کرده بود، که او گفته بود: در حالی که جهان در علم و صنعت پیشرفت کرده است؛ سیاست جهان دوران تو حش را می گذراند...

در اعصار گذشته بشر چون هنوز به ترقیات علمی و فکری عصر حاضر نرسیده بود قدرت پرده پوشی و ظاهر سازیش به قدر حالا نبود، جنایت را بی پرده و بدون مجوز تراشی و فقط با استکاء و استناد به زور یعنی صریح و بی پرده می کرد، حجاج بن یوسف می گفت ایها الناس منم دیکتا تور، اگر کسی سر سختی کند با این شمشیر سرش را از تنش بر می دارم، مغول که حمله می کرد برای خود مجوز قانونی نمی تراشید، اسکندر همین طور، نام استعمار و اینکه شما را می خواهیم آدم کنیم و به نام بیمارستان و مؤسسات خیریه و مبارزه با جهل و مبارزه با بیماری ها و مبارزه با فقر و با شکل قانون و اینکه قانون حکم کرده است، مصلحت حزبی ایجاب می کند، کار خود را انجام نمی داد، جو فروشی و گندم نمایی نمی کرد، روپوش طلائی بلد نبود بکشد، صریح و عریان کار نمی کرد نمی توانست خود را در پشت بهانه قانونی مخفی کند، درویت نام آتش به پا

به عنوان مقدمه مؤلف

کند و بگوید تصمیم آمریکا در دفاع از آزادی راسخ است. به نام حمایت از کارگر و دهقان و خلق، توده‌ای جنایت نمی‌کرد. امروز تمام آن مظالم انجام می‌گیرد ولی تحت عنوان آزادی و حمایت از حقوق بشر. پس مظالم امروز از قدیم اگر بیشتر نباشد کمتر نیست.

سؤال دوم؛ آیا نقص کار بشر اینست که قانون به قدر کافی وجود ندارد، یا قوانین موضوعه ظالمانه وضع شده است؟ بدون شک قوانین ظالمانه که افراد را در شرائط نامساوی قرار دهد خود یکی از موانع است، اما صدی بیست مظالم مربوط به قوانین است صدی هشتم مربوط به اینست که ایمان به عدالت و احترام به حقوق در کار نیست. لهذا در دنیا رژیم‌های مختلفی در کار است، و قوانین همه آنها اگر صد درصد به کار بسته شود سعادت نسبی برای عامه مردم ایجاد می‌کنند، ولی قوانین و مقررات نتوانسته است سعادت بیاورد، در همه دنیا قوانین خوب برای افراد ضعیف یا برای ملت‌های ضعیف هست، اما در عمل به سود او نبوده این قوانین علی‌السویه است و بشر تابع منافع خود است و به آن اندازه که زور دارد اسب خود را می‌تازد. قانون که به خودی خود جزیک صفحه کاغذ سیاه شده چیزی نیست، وجود قانون خوب و مقررات کافی، اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها برای حقوق بشر بدون وجود ایمان به عدالت و حقوق لازم الاحترام، به منزله اینست که در یک کشور اداره ثبت اسناد معاملات و ازدواجی باشد و اسناد بطور مرتب و محکم بدون هیچگونه نقصی با امضاها و تمبرها تنظیم شود اما در کشور قوه اجرائی وجود نداشته باشد، اگر کسی بخواهد زیر آن سندهای معتبر بزند کسی

نیست اورا اجبار والزام کند. قوانین و بیانی‌ها و اعلامیه‌های امروز چون مقرون به ایمان نیست همین‌طور است. الآن سازمان ملل عملاً از اعتبار افتاده است، زیرا همه کس می‌داند که سازمان ملل امامزاده‌ای است به نفع دولت‌های بزرگ که متولیان آن هستند، همه اقرار دارند که سازمان ملل تصمیماتش ضمانت اجرایی ندارد، حتی بعضی از دولت‌ها که فائده کمتری از آن می‌برند شهریه مرتب خود را به آن نمی‌پردازند.

این انسان‌ها هستند که باید وجود عینی قانون باشند، پس عمده عمل به قانون است که مستلزم گذشتن از منافع است، این عمل بدون ایمان به اینکه عدالت احترام الهی دارد، ظلم مؤاخذه الهی دارد، میسر نیست. برای اجراء عدالت دو چیز لازم است یکی بیداری شعور عامه به اینکه حقوق خود را حفظ کنند یا ایمان به اینکه از حد تجاوز نکنند (ولا تعتدوا)، و دیگر ایمان اقویا.

آن چیزی که مائریالیست‌ها به آن تکیه می‌کنند بیداری و دیگر قوت و نیرو است، مائریالیست‌ها فقط به بیداری و نیروی ذی‌حقوق توجه دارند نه به ایمان اقویا. [لذا می‌گویند] مظلومان و محرومان با اتحاد نیرو و تشکیل بدهید. از همین جالزوم تشکیلات حزبی توجیه می‌شود. اما از همین حد تجاوز نمی‌کند، خوب بعد که نیرو و تشکیل دادند و پیروز شدند چی؟ خودشان جانشین آن‌ها می‌شوند، به عبارت بهتر حد اکثر عمل مارکسیسم این است که فرد یا جمع مبارز می‌سازد. مبارزه با ظلم به وجود می‌آورد ولی قادر نیست عادل بسازد زیرا عادل بودن متوقف است

به عنوان مقدمه مؤلف

براینکه انسان در صحنه مبارزه با نفس نیز مبارز باشد و این کار انبیاء است. عادل بودن رام شدن نفس و طبیعت خود آدمی است.

مار کسبیم از راه آشنا کردن ضعیف و زیر دست به حقوق خود، از راه تشکّل و اتحاد، وارد می شود. البته این یکی از وسائلی است که برای تحقق یافتن آرمان عدالت باید به کار برد. در چهارده قرن پیش اسلام از این وسیله استفاده کرد. اسلام به ضعیف روحیه می دهد، پیغمبر فرمود «لن تقدس امّته...»^(۱) علی علیه السلام فرمود «كونوا للظالم خصماً..» اسلام فرمود «واعتصموا بحبل الله جميعاً» ولی این وسیله نمی شود تنها وسیله باشد، زیرا يك دور و تسلسل به وجود می آورد؛ ضعیف به فرض پیروزی جای قوی را می گیرد و خودش می شود قوی با همان روحیه آن قوی. و فرض اینست که طبق فرضیه مار کسبیم يك فقیر در کاخ، و ویرانه، دو جور فکر می کند. ضعیف پس از قوی شدن همان روحیه قوی را پیدا می کند آتش همان آتش است و کاسه همان کاسه. به عبارت دیگر فرق مکتب انبیاء و غیر انبیاء اینست که انبیاء بشر را دشمن و مخالف ظلم تربیت می کنند. در مکتب انبیاء ایده عدالت است در مکتب دیگران ایده رسیدن به زندگی بهتر است.

دین، هم مردم را به اتحاد و کسب قدرت و تجمع و تشکّل و نظام دعوت می کند و هم در آنها ایمان ایجاد می کند و خودشان را رقیب

۱- [در «نهایه» ابن اثیر جلد ۴ ص ۲۴ این حدیث به این صورت آمده]

[«لَا قُدْسَ أُمَّةٍ لَا يُؤَخِّدُ لِضَعْفِهَا مِنْ قُوَّيَا» هیچ امّتی طاهر و پاکیزه [نگردیده مگر آنکه حق ضعیفش را از قدرتمندان خود گرفته باشد].

خودشان قرار می‌دهد، حتی آنها را به توبه وادار می‌کند. به عبارت دیگر، قانون لازم است برای اینکه تکلیف آن کسی که می‌خواهد به قانون عمل کند روشن کند، قانون قادر است و می‌تواند وسیله و بهانه‌ای باشد برای قوی که ضعیف را محدود و کنترل کند، اما قانون کجا قادر است که قوی متجاوز را کنترل کند، به عبارت دیگر کنترل اجتماع از لحاظ عدالت تنها به وسیله ایمان به عدالت میسر است. پس معلوم شد که پیشرفت علم و تمدن و تکنیک و اطلاعات حقوقی کاری که کرده است اینست که جنایت‌ها را از روی پرده به زیر پرده برده است و با نام آزادی و خیریه و صلح و صفا و برادری جنایت می‌کند، به اصطلاح باینجه سر طرف را می‌برد، خود را در پشت پرده قانون مخفی می‌کند. پس معلوم شد که بیش از آن اندازه که درباره خوبی قانون باید فکر کرد درباره پشتوانه آن باید فکر کرد و معلوم شد نه علم و اطلاع اقویا و نه شعور زنده ضعیفاء هیچکدام قادر نیست که کنترل کننده عدالت بشمار رود، تنها ایمان است که این قدرت را دارد و بس. در ورقه‌های «توحید - اول الدین معرفی» بحث کردیم که یگانه پشتوانه اخلاق، ایمان است و در اینجا بحث کردیم که یگانه پشتوانه قانون، ایمان است، پس معلوم شد که یگانه پشتوانه این دو که به آنها «ارزش» می‌دهد ایمان است و اما علم نه می‌تواند پشتوانه قانون باشد و نه پشتوانه اخلاق، البته نمی‌توان علم را بی‌اثر مطلق دانست، اما اثر علم فقط اینست که روشنائی است، آلت است، چراغ است، اثر چراغ فقط اینست که خطر را به انسان

به عنوان مقدمه مؤلف

نشان می‌دهد، اما علم قادر نیست که انسان را وادار کند به احترام حقوق دیگران و به عدالت و به احترام قانون، همچنان که قادر نیست به انسان گذشت و فداکاری بدهد.

منطق قانون و هم منطق اخلاق، یعنی اصلی که انسان می‌تواند خود را قانع کند، و نفس خود را به التزام قانون و اخلاق ملزم کند ایمان است، قانون و اخلاق بدون ایمان، بی‌پشتوانه و بی‌اعتبار است.

مولى به مالك مى‌نويسد.... فَأَعْطَيْهِمْ مِنْ عَقْوِكَ وَصَفَحَكَ
مِثْلَ الَّذِي تَحِبُّ أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَقْوِهِ وَصَفَحِهِ؛ فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ،
وَوَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَلَّاهُ، وَإِذَا أَحْدَثَ لَكَ
مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكَ أَجَبَتْهُ أَوْ مَخِيلَتْهُ فَادْظُرْ إِلَيَّ عِظَمَ مُلْكِ اللَّهِ
فَوْقَكَ وَ قُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ دَفْسِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ
يُطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ، وَيَكْفُ عَنْكَ مِنْ غَرَبِكَ، وَيَقْفَى إِلَيْكَ
بِمَا عَزَبَ عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ^(۱).

۱- [ترجمه: پس ببخشای بر آنان از بخشش و گذشت خود آنچنان]

[که دوست‌داری خداوند با گذشت و بخشش خود بر تو عطا نسمايد. پس]

[همانا تو برتر از آنانی و آن‌که به تو این حکمرانی را داده برتر از توست،]

[و خداوند برتر از آن‌کسی که این حکومت را به تو داده است...]

[و هرگاه که قدرتی که از آن برخوردارى برای تو جلال و عظمتی]

[جلوه نمود، پس به کبریا و عظمت الهی که برتر از توست و به قدرت او]

[بر تو در آنچه که خود بر آن قادر نیستی، توجه نما که همانا این توجسه]

[سرکشی تو را فرو نشانیده و غرور و نخوت را از تو باز می‌دارد و عقل]

[و درایتی را که از تو روده بود به تو باز می‌گرداند].

آیه کریمه: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً...» اشاره به اینست که تمام میوه‌های پاک چه به نام قانون و چه به نام اخلاق فقط از این درخت چیده می‌شوند و به کمک این ریشه قابل استفاده می‌شوند. عملاً می‌بینیم که گفته‌یک پیشوای دینی برابر است با هزار قانون و هزار اندرز اخلاقی.

آیه کریمه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا يَشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّى...» روحیه این مدعیان قانون و عدالت و مدعیان اخلاق و انسانیت را که ایمان ندارند ذکر می‌کند.

سرّ این که نیاز به این پشتوانه هست، هم در قانون و هم در اخلاق، این است که قبول عدالت و قبول اخلاق برای اقویا مستلزم تحمل محرومیت است، شکار به چنگ افتاده را رها کردن است، اگر ایمان نباشد از نظر اینها یک کار احمقانه است.

مثال: قوانین از قبیل قوانین معاملاتی، خرید و فروش، صلح، هبه، وکالت، گرو، اجاره و مال الاجاره، ارث، یا قوانین مدنی از قبیل حقوق و وظائف زن و مرد نسبت به یکدیگر، قوانین مربوط به اولاد و والدین، و قوانین مربوط به حکومت و رعیت، قوانین قضائی، جزائی.

و اما اخلاق از قبیل تقوا، عفت، صبر و قناعت، استقامت، شکر و حق شناسی و منظور داشتن و نمک شناسی، گذشت و فداکاری، احسان و نیکوکاری، کرامت و شرافت، حمایت از صلح و آزادی، صداقت،

به عنوان مقدمه مؤلف

امانت، وفاء و صمیمیت.

پایه و مبنای قانون تعیین حدود و مرزها و حقوق افراد نسبت به یکدیگر است و اما پایه اخلاق سمّ و علّو نفس و پاکی و طهارت و صفای آن است، خُلُق به معنای بلوغ روحی انسان به حدی است، که بدون ترس از مجازات قانونی نیز مثلاً دزدی و بی‌عفتی نمی‌کند، و الاّ دزدی [نکردن از روی] از ترس اخلاق نیست.

قانون را مقنّن‌ها، مقامات صلاحیت‌دار دینی (قوانین دینی) و مقامات صلاحیت‌دار ملّی (قوانین ملّی) وضع می‌کنند. اما اخلاق در صلاحیت هر حکیم دانشمندی است، زبان قانون، زبان امر و نهی است، اما زبان اخلاق زبان پند و اندرز است. تخلف از قانون مجازات بردار است، اما تخلف از اخلاق مادامی که با قانون ارتباط پیدا نکند در حقیقت مادامی که با اجتماع ارتباط پیدا نکند مجازات ندارد، حتی مجازات ترك روزه نیز از جنبه ارتباطش با اجتماع است.

فرقهای اخلاق با قانون

اخلاق فقط تشویق بردار و ملامت بردار است، برعکس قانون که پاداش رسمی و قانونی می‌پذیرد و هم تخلف آن قابل مجازات است. گفتیم که ایمان پشتوانه قانون و اخلاق است، از اینجا با توجه به آنچه در ورقه‌های «فلسفه نماز» گفتیم، معلوم می‌شود که نماز که تذکّر عبودیت و مربوبیت است پشتوانه مقررات قانونی و اخلاقی است، لهذا عمود دین است. پس با توجه به آنچه در فلسفه نماز گفتیم که

نماز و فلسفه دارد یکی اینکه رقاء ملکوتی است و دیگر اینکه دائماً انسان را از غفلت بیرون می آورد و متذکر خداوند کی خود می کند، و اینکه گناه از غفلت، و عصمت از تذکر پیدا می شود؛ معلوم می شود که نماز را نباید تحقیق کرد، صاحبان مقامات اجتماعی می گویند ای بابا نماز ما همین است که داریم به خلق خدمت می کنیم، اینکه از خم و راست شدن بالاتر است، عبادت بجز خدمت خلق نیست. این منطق غلط است، عوام فریبی است بلکه خود فریبی است. نماز و مسجد از اجتماع و از زندگی اجتماعی و از سعادت زندگی بشر و از اصول زندگی بشر، یعنی از آزادی و امنیت و همزیستی و عدالت و مساوات، و از اخلاق انسانی، از قبیل وفا و صفا و حق شناسی و غیره جدا نیست، نماز پشته آن اصول مقدس اجتماعی و اصول مقدس اخلاقی است، مسجد پشته اجتماع، بازار، اداره، شهرداری، شهر بانی، داد گستری، ارتش، دارائی، آموزش و پرورش است. در سابق اعمال عمده شهرداری و شهر بانی امروز را احتساب می گفتند زیرا این کارها نظیر جهاد، اعمالی است عبادی و قربی. با کلمه محاسب آشنائی داریم.

محاسب خُم شکست و هن سر او

سَنِّ بِالسَّنِّ وَالْجُرُوحِ قِصَاصُ

قاضی اربا ما نشیند بر فشاند دست را

محاسب گر می خورد معذور دارد مست را

[بدون جدائی نماز و مسجد از زندگی اجتماعی و سیاسی] قهر آ

نمی توانست اینقدر اختلاس، رشوه، دزدی، قساوت وجود داشته باشد.

به عنوان مقدمه مؤلف

يك تقليد خطرناك

وقتی که به تقلید فرنگیها و به نام تجدد مسجد را ازداد گستری و شهرداری و شهربانی و اخیراً از عدالت و از اخلاق به وسیله برنامه‌های خشک بی‌معنی جدا کردیم قهراً جز اسم‌های تو خالی چیزی باقی نماند.

علت نفوذ مواظظ امثال سعدی

چرا در پندهای سعدی و مولوی و امثال اینها اثر و نفوذ خاصی است زیرا متسکی به عقیده و ایمان است، یعنی اولاً خود گوینده دارای ایمان بوده است و ثانیاً متسکی به منطق ایمان است.

داستان ظهّرنی

در صدر اسلام مسجد و نماز و قضاوت و جهاد و اصلاح امور اجتماعی همه با هم توأم بود. تشکیلات طویل و عریض نبود، امّا نتیجه و اثر بوده، زن یا مردی می‌آمد یا رسول‌الله ﷺ، هر چه رسول خدا یا علی مرتضی می‌خواستند به بهانه‌ای او را ردّ کنند، نمی‌پذیرفت (رجوع شود به اخبار مربوط به این مطلب در کافی جلد ۷ صفحات ۱۸۸-۱۸۶).

«ضر به‌ای که افکار اشعری برفقه اسلامی وارد کرد»

«۱۱- اینسکه بحث عدل را پیش آوردیم برای این بود که تأثیر بحث عدل را در تفسیر اصل عدالت اجتماعی بیان کرده باشیم، و دیگر

اینکه انکار اصل عدل و تأثیرش کم و بیش در افکار، مانع شد که فلسفه اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه قرار بگیرد، فقهی به وجود آمد غیر متناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول و مبانی و بدون فلسفه اجتماعی، اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و موضوع تفوق اصحاب سنت بر اهل عدل پیش نمی آمد و بر شیعه هم مصیبت اخباری گری نرسیده بود ما حالا فلسفه اجتماعی مدوئی داشتیم و فقه ما بر این اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن بستهای کنونی نبودیم»^(۱)

«اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن، در فقه ما مورد غفلت واقع شده است، و در حالی که از آیاتی چون «بالوالدین احساناً» و «اوفاوا بالعقود» عموماً در فقه به دست آمده است ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، مع هذا يك قاعدة و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است»^(۲).

* * *

«۷۴- معتزله خود را «اهل العدل والتوحید» و اشاعره «اهل الجبر

۱- [ورقه های حقوق - ص ۳۰۱].

۲- [چون در موقع نگارش مقدمه عین یادداشت مزبور نزد نگارنده نبود به علت اهمیت آن استثنائاً مطلب آن از روی خلاصه ای که قبلاً از [این یادداشت برداشته شده بود نقل شده و لذا در این نقل ممکن است افعال] و ترکیب جمله ها عیناً از استاد نباشد].

به عنوان مقدمه مؤلف

والتشبيه» می‌دانستند. و شیعه اینقدر در عدل و توحید متوغل شد که گفته شد، العدل والتوحيد علویان والجبر والتشبيه امویان.

وقتی که در شیعه حدیثی مثل حدیث امام کاظم علیه السلام هست مبنی بر اینکه خداوند دو حجت دارد، حجت باطن و حجت ظاهر^(۱)، چگونه ممکن است اهل عدل و توحید نباشند، آثاری که از شیعه درباره عقل و حکومت عقل هست افتخار بزرگی است برای شیعه، متأسفانه در اثر حکومت اشعری حکومت عقل ضعیف شده.

نباید تصور کرد که حکومت اشعری و تسنن چهار بطنی به عالم تشیع دارد، باید دانست که اینگونه حوادث که در جهان پیدا میشود و مسیر افکار را در ناحیه‌ای عوض می‌کند، نمی‌تواند در جاهای دیگر بی‌اثر باشد. حتماً شیعه نیز تحت تأثیر این افکار بوده‌اند. نظیر تصوف که همیشه مخالفینی داشته، ولی همان مخالفین تدریجاً تحت تأثیر افکار نفوذ لطیف تصوف قرار گرفته‌اند و هم‌اینکه جنبه‌های منفی و مضر تصوف در آنها و روحیه آنها تأثیر داشته، در عین آنکه به هر حال به صوفیه فحش می‌داده‌اند»^(۲).

* * *

«۷۶- مولیٰ [امیر المؤمنین علیه السلام] يك مشکل كارش اين بود

۱- [إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً؛ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَأَرْسَلْنَا الْأَنْبِيَاءَ وَالْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَمَا لَعَنُوا] «اصول کافی» کتاب عقل و جهل از فقرات حدیث ۱۳.

۲- [ورقه‌های «عدل» ص ۸۸]

که عطف بماسبق می‌کرد و به همین جهت دولتش را دولتی انقلابی کرده بود، گفت کَوُوجَدْتُهٗ قَدْ قُزِجَ بِهِ النِّسَاءُ ... ایضاً گفت (بالاشاره و همین اشاره را فهمیدند چنانکه ابن ابی الحدید می‌گوید ص ۲۷۲) دَعَوْنِی وَالتَّمَسُّوا غَیْرِی ... ابن ابی الحدید (ج ۲ ص ۲۷۳) نقل می‌کند که ولید بن عقیبة بن ابی بسیط به نمایندگی از طرف عده‌ای پیغام آورد که به شرطی با تو بیعت می‌کنیم که عطف بماسبق نکنی. از همان صفحه فهمیده می‌شود که موضوع خون عثمان بهانه بود^(۱).

۱- [ورقه‌های «عدل» ص ۸۹]

نظری اقتصاد اسلام

نظری به اقتصاد اسلام

کسانی که فکر می کنند، مسائل زندگی از یکدیگر جداست، و هر چیزی يك مرز و يك قلمرو خاص دارد و هر گوشه ای و قسمتی از زندگی بشر به يك شیء به خصوص تعلق دارد، تعجب و احیاناً انکار می کنند که کسی مسئله ای به نام اقتصاد اسلامی طرح کند، زیرا، به عقیده اینها هر يك از اسلام و اقتصاد يك مسئله جداگانه است، اسلام برای خودش به عنوان يك دین، و اقتصاد به عنوان يك علم و یا يك فلسفه برای خودش، اسلام قلمروی دارد و اقتصاد قلمرو دیگر. هم چنان که سیاست، قضاوت، و حتی اخلاق هر کدام قلمروی جداگانه از اسلام دارند.

بعضی پافراژ نهاده و گفته اند زندگی به طور کلی يك مسئله است و دین مسئله دیگر، دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد. این اشخاص اشتباه اولشان اینست که مسائل زندگی را میچرد فرض می کنند، خیر، زندگی يك واحد و همه شئونش توأم با یکدیگر است. صلاح و فساد در هر يك از شئون زندگی در سایر شئون مؤثر

دوگونه پیوند اسلام با اقتصاد

است، ممکن نیست اجتماعی مثلاً فرهنگ، سیاست، یا قضاوت یا اخلاق و تربیت و یا اقتصادش فاسد باشد، اما دینش درست باشد و بالعکس.

اگر فرض کنیم، دین تنها رفتن به مسجد و کلیسا و نماز خواندن و روزه گرفتن است، ممکن است کسی ادعا کند مسئله دین از سایر مسائل جداست ولی این مطلب فرضاً در مسیحیت صادق باشد درباره اسلام صادق نیست.

دوگونه پیوند اسلام با اقتصاد

اسلام دو پیوند با اقتصاد دارد، مستقیم و غیر مستقیم.

پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیماً یک سلسله مقررات اقتصادی در باره مالکیت، مبادلات، مالیات‌ها، ارث، مباحات و صدقات، وقف، مجازات‌های مالی یا مجازات‌هایی در زمینه ثروت و غیره دارد.

اسلام کتاب البیع، کتاب الاجاره، کتاب الوکاله، کتاب الرهن، کتاب الارث، کتاب الهبه، کتاب الوقف دارد.

و از طرف دیگر می‌دانیم اصل «تَوَمَّنْ بَعْضُ وَتَتَفَرَّ بَعْضُ»

همان‌طور که قرآن کریم می‌فرماید، مطرود است، بنابراین یا باید اسلام را درست بپذیریم و یا درست رد کنیم.

پیوند غیر مستقیم اسلام با اقتصاد از طریق اخلاق است، در این

جهت برخی مذاهب دیگر نیز کم و بیش چنین می‌باشند.

اسلام مردم را توصیه می‌کند به امانت، عفت، عدالت، احسان،

ایثار، منع دزدی، خیانت، رشوه. همه اینها در زمینه ثروت است و یا قسمتی از قلمرو این مفاهیم ثروت است. تا حدود مسائل اقتصادی روشن نشود، حدود عدالت و امانت و عفت و احسان و همچنین حدود دزدی و خیانت و رشوه روشن نمی شود.

نظر اسلام راجع به ثروت

ما آنگاه که می خواهیم نظری به نظام اقتصادی بیفکنیم، اول باید بینیم نظر اسلام درباره ثروت و مال چیست؟ ممکن است کسی بپندارد که اسلام اساساً ثروت را مطرود و به عنوان يك امر پلید و دور انداختنی می شناسد، چیزی که پلید و مطرود و دور انداختنی است دیگر مقرراتی نمی تواند داشته باشد، به عبارت دیگر مکتبی که نظرش درباره يك شیء معین اینست که آن شیء دور افکنده است آن مکتب نمی تواند مقرراتی درباره آن چیز داشته باشد، همه مقرراتش این خواهد بود که آن چیز را به وجود نیاورید، دست به آن نزنید، دست به دست نکنید، مصرف نکنید.

همچنانکه درباره مشروب چنین مقرراتی آمده است «لَعَنَ اللَّهُ بَائِعَهَا وَمُشْتَرِيَهَا وَآكِلَ ثَمَرِهَا وَسَاقِيَهَا وَشَارِبَهَا...»

جواب این است که اشتباه بزرگی است این اشتباه، در اسلام مال و ثروت هیچوقت تحقیر نشده است، نه تولیدش، نه مبادله اش، نه مصرف کردنش. بلکه همه اینها تأکید و توصیه شده است و برای آنها شرایط و موازین مقرر شده است و هرگز ثروت از نظر اسلام دور افکنده نیست بلکه دور افکنده اش (اسراف، تبذیر، تضييع مال) حرام

نظر اسلام راجع به ثروت

قطعی است. اشتباه از آنجا ناشی شده است که اسلام باهدف قراردادادن ثروت، با این که انسان فدای ثروت شود مخالف است و سخت مبارزه کرده است، به عبارت دیگر پول پرستی را و اینکه انسان برده پول باشد، به عبارت دیگر اینکه انسان پول را برای خودپول و به خاطر ذخیره کردن و اندوختن بخواهد که «الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»... که نام این حالت حرص و آز است و یا پول را فقط برای پر کردن شکم و برای عیاشی و بی کاری و ولگردی بخواهد که نام آن شهوت رانی است.

در این حالت پول خواستن توأم است با دنائت و پستی و محو شخصیت انسانی در پول و فقدان هر گونه شخصیت و شرافت معنوی، نقطه مقابل، این است که انسان پول را به عنوان یک وسیله برای فعالیت و عمل و تسهیل و تولید بخواهد در این صورت پول تابع آن هدف کلی است که انسان پول را برای آن هدف بخواهد.

حدیثی است از رسول اکرم صلی الله علیه و آله: نِعَمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ.

مولوی مضمون این حدیث را بدینظم آورده می گوید:

مال را گر بهر دین باشی حمل

نعم مال صالح خواندش رسول

آب در کشتی هلاک کشتی است

و بود در زیر کشتی پستی است

تشبیه ثروت و انسان، به دریا و کشتی، از آن نظر که دریا وضع

اورا غرق می‌کند و در خود محو می‌کند و شخصیت او را محو می‌سازد و در صورت دیگر نه تنها ضربه به شخصیت او نمی‌زند بلکه وسیله‌ای منحصر است برای رسیدن به مقصد و تکمیل شخصیت او فوق‌العاده تشبیه خوبی است.

آیه کریمه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ كَافٍ» نقش پول را در فاسد کردن شخصیت انسانی بیان می‌کند. [و نیز همین معنا در آیه دیگری آمده است، آنجا که می‌فرماید] «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ». (۱)

و خلاصه همان‌طور که هدف در انداختن و ترك گفتن عملی زن و فرزند نیست، هدف دور افکندن پول و ثروت هم نیست. اسلام که پول پرستی را محکوم کرده است پول و ثروت را محکوم نکرده است، زیرا: الف: تولید ثروت: کشاورزی، دامداری، صنعت و غیره توصیه شده است.

۱- [در این آیه علاقه به زن و فرزند و ثروت اندوزی مذموم و ناشی از جنبه شیطانی انسان دانسته شده است؛ و پرورش است که منظور دارا بودن زن و فرزند و امکانات مادی نیست؛ بلکه آنها را هدف و اصل قرار دادن است که مذموم و خروج از مسیر انسانیت والله است و گرنه به همان نسبت که این متعلقات در راه کمال و هر چه انسان تر شدن انسان باشد گرامی و عزیز هستند.]

نظر اسلام راجع به ثروت

- ب: مبادله ثروت یعنی تجارت، وداد و ستد توصیه شده است.
- ج: مصرف رساندن از نظر شخصی در حدود احتیاجات فردی خالی از هر نوع تجمل و اسراف که مفسد انسان است توصیه شده است.
- د: تبذیر و اسراف و تضييع آن ممنوع است.
- ه: مقرر رات سخت قضائی و جزائی در مورد حیف و میلها و سرقتها و خیانتها وضع شده است.
- و: دفاع از مال در حکم جهاد و کشته در این راه شهید تلقی شده است. **الْمَقْتُولُ دُونِ أَهْلِهِ وَ مَالِهِ.**
- ز: برای مال و انسان حقوقی قائل شده است.

ح: خود ثروت در کمال صراحت در قرآن کریم به عنوان «خیر» یاد شده است.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ^(۱) (سوره بقره آیه ۱۸۰)

- [البته اینکه تعریف خود «مال» و ثروت چیست و ملاک با «ارزش»]
- [شمردن برخی اشیاء کدام است خود مسئله بسیار مهمتی است که به]
- [اجمال از آن بحث خواهیم کرد. اما قبل از این بحث باید نکته دیگری]
- [در باره خود «علم اقتصاد» روشن شود و آن اینکه:]
- [دو نوع اقتصاد]

[دو نوع علم اقتصاد داریم که مایکی را «اقتصاد نظری یا توصیفی»]

۱- تا اینجا بد جز در موارد داخل [] یادداشت های استاد تحت عنوان «نظری به اقتصاد اسلامی» ص ۱ تا ۵ نقل گردیده است.

[و دیگری را «اقتصاد برنامهای و دستوری» اصطلاح می‌کنیم.]

روابط اقتصادی مربوط به زندگی اجتماعی انسان است. این روابط ناشی از دو جنبه تولید و توزیع ثروت است. یعنی از يك جهت چون «ثروت و مال» [در آینده در بحث مربوط به ارزش معنای دقیق مال و] [ثروت مشخص خواهد شد] امری نادر است باید تولید شود و در تولید روابطی همچون استخدام، مزد بگیری، فروش کار، اشتراك در کار، شرکت در سرمایه تولید و... مطرح می‌شود و از سوی دیگر «ثروت» تولید شده باید در بین افراد تقسیم و توزیع شود و در اینجا روابطی همچون مالکیت و مملوکیّت، عدل و ظلم، مسائل مربوط به پول و تعیین قیمت کالا و میزان و نحوه مصرف و... مطرح می‌شود و خلاصه مجموعه این روابط مربوط به امر تولید و توزیع را روابط اقتصادی می‌گویند.

در اینجا برمی‌خوریم به اینکه روابط اقتصادی بر دو گونه است:

اقتصاد نظری یا توصیفی

يك نوع قواعد تکوینی و طبیعی حاکم بر روابط انسان‌ها که ناشی از رابطه علّی و معلولی میان امور است و از این نظر شبیه به قوانین حاکم بر طبیعت است که علوم تجربی از آن صحبت می‌کنند مانند قوانین مربوط به روابط عرضه و تقاضا و بها در اقتصاد آزاد و مبادله‌ای، روابط علّت و معلولی مربوط به تورم، پول، افزایش و کاهش قیمت‌ها، بیکاری، بحران اقتصادی، سود، ضرر، مزد و... این امور به یکدیگر مربوط بوده و دارای يك ضابطه و رابطه‌ای هستند که از ارتباط این

دو نوع اقتصاد

امور باهم يك سلسله قوانين طبيعى به دست مى آيد.
كشف و بيان چگونگى اين قوانين علم اقتصاد طبيعى يا نظرى
و توصيفى است.

از اين جهت علم اقتصاد مانند ساير علوم طبيعت جنبه نظرى دارد
ويك فن يا علم حقيقى محسوب مى شود.

برخى از مكاتب مهم اقتصادى همچون فيزيوكراتها و مكتب
سوداگرى در اين محدوده بحث كرده و تلاششان بيان قوانين حقيقى
علم اقتصاد، [و به تعبير فلسفى بيان «احكام و عوارض ذاتى ثروت»]
مى باشد. [در تعريف علوم، مسائل هر علمى عبارت است از «احكام»
[عوارض ذاتى موضوع آن علم].

نوع ديگر روابط اقتصادى رابطه قراردادى و اعتبارى است و
آن آنجاست كه از قوانين مربوط به حقوق و مالكيت هاى شخصى يا
اشتراكى، عدالت، استثمار و... صحبت مى كنيم.

اقتصاد بر نامه اى يا دستورى

آنجا كه احكام اقتصادى جنبه خوب و بد، انسانى يا غير انسانى
ارزشمند يا بى ارزش پيدا مى كند و نه درست يا غلط، قوانين اقتصادى
در رابطه با مفاهيمى غير اقتصادى همچون حق و باطل، ظلم و عدل،
حسن و قبح، و تكامللى و ضد تكامللى، مفهوم پيدا مى كند.

[علم اقتصاد به اين معنا يك علم اعتبارى و در زمره ايدئولوژيهاست
[و همانست كه از آن با عنوان «اقتصاد بر نامه اى» ياد كرده ايم].

هميشه سيستم اقتصادى اى كه براى يك جامعه پيشهاد و در نظر

گرفته می شود باید با توجه به این هر دو نوع از علم اقتصاد باشد یعنی بهترین سیستم اقتصادی و یا سیستم اقتصادی صحیح، سیستمی است که از نظر علم اقتصاد نظری و اقتصاد بر نامه ای هر دو ولی هر کدام مستقلاً بهترین سیستم باشد [از نظر علم اقتصاد نظری که پر روشن است با] [تعریفی که برای این علم شد - یعنی بیان قوانین حقیقی و طبیعی] [حاکم بر روابط اقتصادی انسانها، بدون در نظر گرفتن این قوانین] ادامه و بقای اجتماع ممکن نیست].

اقتصاد سالم

اجتماع سالم اقتصاد سالم می خواهد و اولین اصل برای سلامت اقتصاد يك جامعه اصل افزایش و رشد ثروت ملی و تکثیر و تولید است. یعنی اقتصاد سالم آنست که جریان ثروت و منابع اولیه به نحوی باشد که بر ثروت که یگانه وسیله مادی و پایه ای از پایه های زندگی است بیفزاید و قدرت ملی را در تحصیل وسایل مادی و معنوی زندگی مضاعف کند.

اقتصاد سالم یعنی اقتصاد قائم به ذات و بی عیب و غیر قائم به غیر، و لازمه اش اینست که ثروت ملی جامعه حیات و قابلیت رشد و نمو داشته باشد.

یعنی بنیه اقتصادی سالمی داشته باشد، مبتلا به کم خونی اقتصادی نباشد و گرنه مانند يك مریض کم خون و یا مریضی که دستگاه قلب و جهاز گردش خونس خراب است همیشه مریض خواهد بود. گمان نمی رود هیچ عالم و بلکه هیچ عاقلی منکر لزوم و ضرورت

اقتصاد سالم

اقتصاد سالم باشد.

از نظر اسلام هدف‌های اسلامی بدون اقتصاد سالم غیر قابل تأمین است، اسلام که می‌خواهد غیر مسلمان بر مسلمان تسلط و نفوذ نداشته باشد، این هدف هنگامی میسر است که ملت مسلمان در اقتصاد نیازمند و وابسته نباشد و دستش به طرف غیر مسلمان دراز نباشد و الا نیازمندی ملازم است با اسارت و بردگی، ولو اینکه اسم بردگی در کار نباشد.

هر ملتی که از لحاظ اقتصاد، دستش به طرف ملت دیگر دراز باشد، اسیر و برده اوست و اعتباری به تعارف‌های دیپلماسی معموله نیست. به قول نهر و «ملتی مستقل است که جهش اقتصادی داشته باشد».

علی علیه السلام می‌فرماید:

«إِحْتِجْ إِلَى مَنْ شِئْتَ تَكُنْ أَسِيرَهُ ، إِسْتَعْنِ عَمَّنْ شِئْتَ تَكُنْ ذَخِيرَهُ ،

أَحْسِنْ إِلَى مَنْ شِئْتَ تَكُنْ أَمِيرَهُ».

اگر ملتی کمکی خواست و ملتی دیگر کمک داد، خواه ناخواه اولی برده و اسیر دومی است. اگر بخواهی با ملتی در استقلال رأی برابر باشی باید از او بی‌نیاز باشی. و چقدر جهالت و حماقت است که آدمی ارزش سلامت بنیه اقتصادی را دریابد و نفهمد اقتصاد مستقل یکی از شرایط لازم حیات ملتی است.

بنابراین از شرایط اولیه یک سیستم صحیح اقتصادی، انطباق آن با قوانین و اصول اقتصاد نظری است که متضمن صحت و سلامت بنیه اقتصادی جامعه می‌باشد.

در اینجا سؤال مطرح می‌شود که آیا رشد و فزونی سرمایه‌های
یا شخصی به چه نحو و کیفیتی باید باشد؟ به هر نحو که شد درست است
یا این که محدودیتی دارد.

اقتصاد نظری برای خود هیچ حد و مرزی قائل نیست فقط در
محور موضوع خود که افزایش ثروت است کار می‌کند و اینجاست
که پای اقتصاد برنامه‌ای و دستوری و پای ارزش‌های خارج از مقوله
اقتصاد مطرح می‌شود که خیر! همه خواسته‌های افراد و همه تمایلات
جامعه، ملاک و معیار افزایش ثروت و تولید درآمد نمی‌تواند باشد.
در میان این خواسته‌ها برخی خوب و برخی بد، بعضی مشروع
و بعضی نامشروع، دسته‌ای عادلانه و عده‌ای ظالمانه است.

خواسته‌های انسانی داریم خواسته‌های ضد و غیر انسانی داریم،
استثمار با کار شرافتمندانه فرق می‌کند، برخی مالکیت‌ها انسانی
نیست یا اصلاً همه‌اش انسانی نیست و... و...

این معیارهای کنترل کننده هم اگر نباشد مسلم است که
اجتماع قابل دوام نخواهد بود و در سریع‌ترین مدت به انفجار و تباهی
کشیده خواهد شد، جامعه می‌شود جنگل و اقتصاد می‌شود شکار یابی
و بهره‌کشی.

بنابراین وجود اقتصاد برنامه‌ای و دستوری هم برای دوام و بقای
جامعه ضروری است و توجه نکردن به آن ممکن نیست و هم شرط
انسان بودن انسان است و فرق او با حیوان.

منتهی همانطور که قوانین اقتصاد برنامه‌ای کنترل و محدودیتی

میزان ارزشها در اقتصاد برنامه‌ای

برای اقتصاد نظری ایجاد می‌کند از آنسو نیز اصالت و صحت قوانین علم نظری اقتصاد در یک سیستم اقتصادی به جای خود باقی است و قوانین اقتصاد دستوری نمی‌تواند و نباید برخلاف اصول اولیه اقتصاد نظری باشد چون در این حالت شکست، رکود، و سرانجام مرگ اقتصادی جامعه بیمار حتمی است.

میزان ارزشها در اقتصاد برنامه‌ای

در اینجا هنوز یک سؤال مهم دیگر باقی است و آن این که همان طور که گفته شد اقتصاد نظری، علمی حقیقی است^(۱). یعنی مسائل آن مانند علوم حقیقی دیگر مصداق واقعی و عینی داشته و اعتبارات مختلف افراد در آن بی تأثیر است و به همین جهت می‌توان صحت و سقم قوانین مکشوفه آن را با تطبیق به واقعیت خارج و موازین اولیه علوم حقیقی و اصول بدیهی عقل تأمین و تعیین نمود. ولی در احکام اقتصاد برنامه‌ای که احکام اعتباری است و خود آنها بعینه مصداق واقعی و خارجی ندارند که بتوان مفاهیم حقیقی از آنها اخذ و احکام اولیه ذهن را در آنها جاری دانست پس چگونه می‌توان درست و نادرست و بد و خوب را تعیین کرد.

چگونه باید روابط ظالمانه و عادلانه استثمار و حقوق افراد را به شکل یک امور حقیقی و غیر قابل انکار برای همه که بتوان اصول اولیه عقل را در آنها بکاربرد مشخص کرد.

۱- [اصطلاح حقیقی در مقابل اعتباری است و نه در مقابل]

[وهمی و خیالی و باطل].

[به عبارت دیگر اشکال اینست که] در علوم نظری و حقیقی به تعبیر علمای منطق دو گونه مبادی وجود دارد: مبادی تصویری و مبادی تصدیقی.

مبادی تصویری یعنی مقدماتی که ما را به تصور صحیح موضوع و محمول يك قضیه راهنمایی می کند که البته منطبق است با تعاریف آنها، و مبادی تصدیقی دلائل و براهینی است که هر علم باروش مخصوص خود و با تکیه به اصول اولیه ذهن برای اثبات مطالب خود بدانها متکی است. مثلاً در قضیه «آب در دمای ۱۰۰ درجه بجوش می آید» آب «موضوع» و جوش آمدن در دمای ۱۰۰ درجه «محمول» است. و برای تأیید یا تکذیب این مطلب شما باید ابتدا تصور صحیحی از آب که مثلاً باروغن و بنزین نفوذ داشته و بعد تصور دیگری از جوشش و دمای ۱۰۰ درجه که مثلاً با برودت و مزه خاص اشتباه نشود. و اگر این تصورات حاصل شد باید باروش مربوط به علوم تجربی این آزمایش را تکرار کرد و با تکیه به اصول اولیه ذهن صحت یا سقم آن را سنجید و استدلال و دلائلی را که برای اثبات محمول بر موضوع آورده می شود از دلائل تجربی، و یا عقلی، مبادی تصدیقیه می گویند.

ولی قوانین و مقررات بشری از آن جهت که يك سلسله امور وضعی و قراردادی می باشند مشمول قوانین منطقی نیستند، یعنی يك قانون اجتماعی نه آن گونه مبادی تصویری دارد که يك قانون فیزیکی یا هندسی دارد و نه آن گونه مبادی تصدیقیه و استدلال و براهان. ولی در

نحوه ارتباط اعتباریات با حقایق

عین حال باید دانست که از نوعی دیگر تعریفات و نوعی دیگر استدالات بر خوردار است.

نحوه ارتباط امور اعتباری با حقایق

معمولاً مفاهیم و موضوعات و محمولاتی که در قوانین موضوعه به کار برده می شود همه یا بعضی از آنها اعتباری و مجازی می باشند، تعریف و شناختن این مفاهیم به اینست که بدانیم این اعتبارات از چه حقایق اخذ و کپیته شده است زیرا در فلسفه در جای خود ثابت شده است که همه اعتبارات در نهایت به نحوی به حقایق مربوط می شوند [و امور اعتباری که کپیته و به اصطلاح فرد ادعائی واقعاً اند به نحوی باید منشأ واقعی داشته باشند] والا ذهن بشر ابتدا به ساکن و به صورت ابداع مطلق قدرت جعل هیچ «اعتبار»ی را ندارد.

[و از همینجا با مراجعه به حقایق امور اعتباری هم چه در
[مرحله تصور و چه در مرحله تصدیق منشأ و مبدأ و قابلیت تصدیق و]
[تکذیب خواهند یافت. البته ما در اینجا مجال بحث از نحوه ارتباط
[امور اعتباری با حقایق را که يك بحث فلسفی مهم است نخواهیم
[داشت (علاقه مندان می توانند برای تفصیل بیشتر به کتاب نفیس
[«اصول فلسفه و روش رئالیسم» جلد دوم مقاله دوم «ادراکات اعتباری»
[مراجعه کنند) ولی در ضمن بحث در پاره ای موارد (نظیر بحث از
[مفهوم مالکیت و بحث حقوق طبیعی) تا حّدی مطلب از مشاهده
[سبک بحث روشن خواهد شد ولی در عین حال بایک اشاره به اصل
[کلّی مربوط به این مسئله توجه می دهیم، و آن این که در بحث از]

[ماهیت احکام اعتباری به آنجا می‌رسیم که این احکام به منزله]
 [آلات و ابزار شعوری هستند که طبیعت انسان به جای غرایز و]
 [ابزار طبیعی و مادی در اختیار خود آورده است و هدف از ایجاد]
 [آنها کمک هر چه بیشتر به طبیعت و هماهنگی با آن و هر چه بیشتر]
 [طبیعت را به سوی مقصد و کمال خود هدایت کردن است. یعنی]
 [ماهیت احکام اعتباری «ماهیت آلی» و وسیله‌ای است. وسیله‌ای]
 [که طبیعت برای هر چه کامل‌تر شدن خود ابداع کرده و نهاله]
 [آلات و ادوات فیزیولوژیک طبیعت است. پس کامل‌ترین و صحیح‌ترین]
 [این احکام هماهنگ‌ترین آنها با طبیعت و فطرت انسانی است]
 [و ناقص‌ترین و غلط‌ترین آنها دورترین و برخلاف جهت‌ترین آنها]
 [با هویت انسانی است].

[در میان احکام و قوانین هماهنگ با فطرت هم، طبیعی است]
 [که پرثمرترین آنها و پربارترینشان از جهت نیل به آثاری که برای]
 [آن وضع شده‌اند بهترین آنها خواهد بود].

و خلاصه هر چند در طبیعت مقرراتی جبری و الزامی برای انسان
 وضع نشده که چگونه عمل کند و هر چند انسان در مقابل قوانینی
 که از ناحیه عقل و یا مذهب (توسط وحی) برای او وضع می‌شود
 اجبار و الزامی بد اطاعت نداشته و مختار است. اما بدون شك این
 قوانین موضوعه، و اعتباری باید جان‌نشین و مکمل طبیعت باشد و به کمک
 طبیعت بشتابد. لذا بهترین منبع الهام قوانین موضوعه، فطرت انسانی
 و صحنه خلقت و آفرینش است.

منظور از اقتصاد اسلامی

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»^(۱) (سوره روم آیه ۳۰)

[حال بر گردیم به موضوع سخن که تشخیص دو نوع علم اقتصاد
[نظری و توصیفی یا علم اقتصادی بر نامه‌ای و ارزشی و دستوری بود]
[اینکه عدم توجه و عدم تفکیک این دو علم اقتصاد منشأ اشتباهات و]
[لااقل مشکلات زیادی شده و می‌شود که در ضمن بحث به بعضی از]
[آنها اشاره خواهیم کرد فعلاً تا همینجا نتیجه گیری می‌کنیم که]
[وقتی می‌گوئیم اقتصاد اسلامی منظورمان علم اقتصاد از نوع دوم]
[یعنی اقتصاد بر نامه‌ای و دستوری است و الاً به معنای اول اقتصاد]
[اسلامی یا مسیحی یا مارکسیستی معنا ندارد. اقتصاد هم علمی است]
[از علوم تجربی منتها در صحنه مسائل اجتماعی و همان‌طور که مثلاً]
[فیزیک و شیمی اسلامی یا مسیحی یا مارکسیستی نداریم اقتصاد یا هر]
[علم دیگری هم به این معنا، معنا ندارد.]
[اینک از اولین مطلب شروع می‌کنیم و آن بحث درباره «ثروت»]
[یا «مال» و یا «ارزش» است.]

۱- [مطالب این بخش از رساله به جز موارد داخل [] تلفیقی]
[از گزیده‌های چند یادداشت مختلف اقتصادی به نام‌های «اسلام و اقتصاد»]
[«مبانی حقوق و مالکیت از نظر اسلام» و «نظام اقتصادی اسلام» و بعضی]
[حواشی و رقه‌های اقتصاد می‌باشد.]

ارزش

ارزش*

یکی از مسائل مهم در اقتصاد، چه از جنبه نظری و فنی و چه از جنبه اخلاقی، مسئله ارزش است.

ارزش چیست؟ و عامل ارزش دهنده چه می باشد؟

ارزش که شاید با «ارج» هم ریشه باشد بلکه شاید ارج معرب ارجاست و به معنی حالت حاصل از ارج گذاشتن است. انسان به بعضی چیزها ارج می گذارد و به آنها اهمیت می دهد. آن چیزها همانها هستند که به حال او نافع و مفید باشند.

ارزش اقتصادی عبارت است از ارجی که در يك ماده معاشی وجود دارد و یا ارج معاشی و پولی که يك امر مادی یا معنوی نظیر تعلیم یا يك امر هنری مثل خوانندگی اعتبار می شود. بحث ارزش در دو قسمت است:

* [مطالب این قسمت تا ابتدای فصل بعد از صفحات ۳۳ تا]

[وسط صفحه ۳۶ از «ورقه های اقتصاد» نقل گردیده است]

منشاء ارزش چیست؟

علت ارزش و تفاوت ارزش‌ها چیست؟

یکی این که چگونه است که بعضی امور مادی این جهان برای انسان ارزش و مالیت دارد و ثروت شمرده می‌شود، مانند آب و نان و زمین و میوه، فرش و غیره و بعضی دیگر ارزش و مالیت ندارند و ثروت شمرده نمی‌شوند مانند نور و هوا... مانند زباله و خاک و به. دیگر این که تفاوت ارزش اموری که مالیت داشته و ثروت محسوب می‌شوند از کجا پیدا می‌شود؟ به عبارت دیگر منشا قیمت‌ها و تفاوت آنها چیست؟ چرا دو چیز که هر دو با واحد وزن یا کیل و یا متر خرید و فروش می‌شوند و نسبت به مقدار واحد معینی برابرند یکی از دیگری گرانتر است؟

اما قسمت اول: مالیت و ارزش پیدا کردن يك چیز تابع اینست که اولاً به حال بشر مفید باشد یعنی یکی از حوایج بشر را رفع کند یا در رفع آن دخیل باشد. خواه آن که آن حاجت مادی و معاشی باشد یا غیر مادی و خواه آنکه عین يك شیء مورد استفاده واقع شود که بهره‌مند شدن از آن مساوی است با نابودی آن، مثل نان و میوه، و یا منفعت آن چیز (منفعت به اصطلاح فقه) یعنی وسیله واقع شود که بدون آنکه «عین» مصرف شود، انسان حفظ و بهره‌ای از آن ببرد مثل بهره‌ای که انسان از دیدن منظره‌ای یا سکنی در خانه‌ای پیدا میکند (استفاده از آواز از نوع خاصی است

که جداگانه باید بررسی شود)

ولی حقیقت اینست که منفعت (به اصطلاح فقهی) هر چند قابل مبادله به مال هست ولی خودش مال و ثروت شمرده نمی شود. جمال یا آواز یا نطق وسیله جلب مال و کسب مال و قابل معاوضه به مال می باشد ولی خود اینها مال و ثروت شمرده نمی شوند. پس شرط مالیت اینست که خود «عین» باشد.

از آنچه گذشت معلوم شد که شرط اول اینست که شیء مورد حاجت باشد. شرط دوم اینست که وافر و رایگان نباشد مثل نور و هوا، شرط سوم این است که قابل اختصاص باشد. اگر چیزی باشد که افراد نتوانند آن را به خود اختصاص دهند، از اختیار افراد خارج باشد، ولو آنکه وافر و بیش از مقدار لازم نباشد باز هم مالیت ندارد مانند باران یا نسیم.

در مورد شرط دوم می توان گفت که شرطیت ندارد. زیرا اگر چیزی فرضاً فوق العاده زیاد باشد و افرادی قادر باشند آنها را تحت اختیار قرار دهند خواه ناخواه مالیت پیدامی کند، همان طوری که زمین و دریا اینچنین است. اگر افرادی قدرت پیدا کنند هوا را مانند دریا و زمین تحت اختیار خود قرار دهند خواه ناخواه هوا نیز مالیت پیدامی کند، و اگر بالعکس چیزی فقط به قدر لزوم یا کمتر از قدر لزوم باشد ولی قابل اختصاص نباشد مثل باران و نسیم، مالیت پیدا

کار منشاء ارزش نیست

نمی‌کند پس شرط سوم جانشین شرط دوم است .
کار مولد ارزش نیست

از آنچه که گفته شد معلوم شد در اصل مالیت، کار دخالت ندارد. البته بسیار چیزهاست که تا روی آنها کار نشود، قابل استفاده نیست. ولی بسیاری از چیزها قبل از آن که روی آنها کار صورت بگیرد قابل استفاده می‌باشند و مالیت پیدا می‌کنند، و اشیائی هم که باید روی آنها کار صورت بگیرد از آن جهت که بالقوه قابل استفاده می‌باشند مالیت دارند.

کما این که ممکن است روی چیزی کار صورت بگیرد ولی چون مفید و مورد حاجت نیست ارزش پیدا نکنند یا مدتی دارای ارزش باشد و بعد از ارزش نیفتد.

کار منشا مالکیت باید شمرده شود نه منشاء مالیت .
مالیت و ارزش اصلاً و ابداً دایر مدار کار نمی‌باشد .

[این نکته یعنی تفاوت گذاشتن میان مالیت و ارزش با مالکیت]
[نکته قابل توجهی است که در جای دیگری از این بحث مجدداً به]
[آن خواهیم پرداخت. فعلاً در ادامه بحث ارزش متذکر می‌شویم که]
[استاد شهید ما در اینجا به دنباله طرح مباحث فوق در بررسی مسئله]
[ارزش یکی از متون معتبر ما را کسبستی به فارسی یعنی کتاب «اصول»]
[علم اقتصاد] ترجمه عبدالحسین نوشین^(۱) را همینا قرار داده و فصل]

۱- [البته این کتاب و کتابهای دیگری مثل «مبانی علم اقتصاد»]
[ترجمه ناصر زرافشان همه در واقع خلاصه‌ای است از کتاب «سرمایه»]

[مربوط به ارزش آن کتاب را صفحه به صفحه و سطر به سطر به تفصیل]
[بررسی نموده و نظریه‌مارکسیستی تساوی ارزش با کار و مسئله ارزش]
[اضافی را با ورود در جزئیات بررسی و انتقاد نموده‌اند (از صفحه ۳۶ تا ۱۰۶ یادداشت‌های «اقتصاد») لکن به لحاظ اینکه آن مباحث وارد]
[جزئیات مسئله شده و بنای ما در طرح کلیات است از نقل آن مباحث]
[در اینجا صرف نظر کرده و فقط بررسی نظریه ارزش را از دید گاه]
[اسلامی مطرح می‌کنیم].

←
[مارکس، ونگارنده خود بسیاری از موارد این دو کتاب را با تلخیص کتاب]
[سرمایه بنام «کاپیتال» ازل. میشل ترجمه «محمود» و هرسه را نیز تاحدی]
[بامتن «سرمایه» مقایسه کرده است].

سرمایه داری جدید*

در باب سرمایه داری و سوسیالیسم از لحاظ انطباق و عدم انطباق آنها با اسلام این مطالب به ترتیب ذیل باید بحث شود:

سرمایه داری در دنیای امروز يك پدیده نو و بی سابقه ای است که دو سه قرن از عمر آن بیشتر نمی گذرد و يك پدیده اقتصادی و اجتماعی نوی است که محصول پیشرفت و ترقی تکنیک جدید است، از اینرو مستقلاً به عنوان يك مسئله مستحدث باید از آن بحث شود. فقهاء عصر از مسائل بانك و بیمه و چك و سفته به عنوان مسائل مستحدث کم و بیش بحث هایی کرده و می کنند ولی توجه ندارند که رأس و رئیس مسائل مستحدثه خود سرمایه داری است، زیرا ابتدا چنین تصور می رود که سرمایه داری يك موضوع کهنه قدیمی است که شارع اسلام برای آن حدود و موازینی مقرر کرده است، تجارت، اجاره، مستقالات، مزارعه، مضاربه، مساقات، شرکت ها، همه اینها سرمایه داری است که در اسلام برای آنها احکام و مقرراتی تعیین کرده است اما اینکه مقدار سرمایه کمتر یا بیشتر باشد ربطی به مطلب ندارد، ولی

★ [مطالب این قسمت تا ص ۳۷ از صفحات ۱۰۶ تا ۱۲۸]
[یادداشت های «اقتصاد» نقل گردیده است.]

حقیقت مطلب اینطور نیست، سرمایه‌داری جدید يك پدیده جداگانه و مستقل و بی‌سابقه‌ای است و جداگانه و مستقلاً باید در باره آن اجتهاد کرد.

همچنان که تجارت در دنیای جدید سرمایه‌داری با تجارت ساده قدیم از لحاظ ماهیت ممکن است متفاوت باشد.

این موضوع از لحاظ اصول علم اقتصاد باید مورد مطالعه قرار گیرد زیرا ادعا می‌شود که سرمایه‌داری جدید يك نوع استثمار آشکار و آكل مال به باطل مسلمی است، معامله‌ای است که از يك طرف محصول زحمت کشیده دیگری را مفت و مسلم می‌خورد و می‌برد.

در سرمایه‌داری جدید بحث در این نیست که سرمایه‌دار با انصاف است یا بی‌انصاف، بحث در این است که اگر سرمایه‌دار بخواهد حقیق واقعی کارگر را بدهد، باید از سود مطلقاً صرف نظر کند و همچو سرمایه‌داری هرگز در دنیا پیدا نخواهد شد و اگر بخواهد سود ببرد هر اندازه ببرد دزدی و غصب است.

مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید (کاپیتالیسم) از سرمایه‌داری قدیم و به طریق اولی از سوسیالیسم اینست که سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را برای فروش می‌خرد نه برای آن که شخصاً به آن احتیاج دارد، با این نیروی کار اضافه ارزش ایجاد می‌کند اضافه ارزش که مولود نیروی کار کارگر است و طبعاً متعلق به خود او است، همان سودی است که کارفرما می‌برد اینست که می‌گویند سرمایه‌داری جدید عین استثمار کارگر است.

آنچه در قدیم به عنوان اجاره بود این بود که کارگر محصول کار یا

سرمایه‌داری جدید موضوع جدید برای فقه

نیروی کار خود را به دیگری که به آن احتیاج داشت می‌فروخت و آن دیگری نیز آن کالا را به قیمت واقعی بازاری می‌خرید. مثلاً او را مستخدم خانه یا دفتر خود قرار می‌داد و یا به وسیله او مثلاً دیوار خانه خود را بالا می‌برد، اما بانیروی کار او تجارت نمی‌کرد که مستلزم این باشد که به قیمتی بخرد و به قیمتی بیشتر محصول آن را بفروشد. در مضارب به می‌توان گفت هم سرمایه کار می‌کند و هم عامل و هر کدام به حسب قرار داد سهم خود را می‌برند.

در مزارعه نیز هم زمین عمل می‌کند و هم عامل، هر کدام سهم خود را می‌برند و بالاخره صاحب پول یا زمین نمی‌خواهد نیروی کارگر را بخرد و محصول کار او را به قیمت بیشتر بفروشد. (هر چند مضارب به مزارعه در رژیم‌های غیر سرمایه‌داری نیز بنابر اصول حضرات مورد خدشه قرار می‌گیرد، در آینده انشاءالله در این جهت بحث خواهد شد.)

و بلکه آن چنان که در جای دیگری گفته‌ایم اگر اصل «ارزش مساوی کار» را بپذیریم اشیاء يك قیمت واقعی غیر قابل تغییری پیدا می‌کنند و فروش خانه به زیادتر از قیمتی که تمام شده یا اجاره آن طوری که در مجموع مقدار اجاره بیش از قیمت خانه باشد اینها نیز جزء ارزش اضافی خواهد بود (مگر این که برای عامل زمان هم ارزش قائل شویم) برهان مارکسیسم بر نامشروعیت سرمایه‌داری جدید

برهانی که در این زمینه (نامشروعیت سرمایه‌داری جدید) اقامه شده است مشتمل بر دو پایه است.

الف: ارزش هر چیزی به وسیله مقدار کاری است که بروی آن صورت گرفته است یعنی اولاً مالیت و ارزش به واسطه کارپیدامی شود و ثانیاً مقدار و میزان ارزش تابع مقدار و میزان کاری است که بروی يك کالا صورت می گیرد.

ب: سودی که کارفرما می برد محصول کاری است که کارگر کرده و طبعاً به کارگر تعلق دارد، این سود ارزش اضافی بر مزد است و بدون دلیل سرمایه دار آن را به خود اختصاص داده است.

مقدمه اول نظریه ای است که علمای مکتب اقتصاد کلاسیک امثال آدام اسمیت و ریکاردو آنرا ابزار داشتند و کارل مارکس از آنها پیروی کرده است ولی نظریه دوم یعنی ارزش اضافی ظاهراً از ابتکارات خود کارل مارکس است، هر چند می توان گفت که نظریه دوم لازمه و نتیجه روشن نظریه اول است. اما راجع به خود ارزش یعنی راجع به منشاء ارزش در این باب چند گونه می توان نظر داد.

بررسی نظریات مختلف راجع به ارزش

۱- ارزش اشیاء، ذاتی آنهاست. بعضی امور ذاتاً با ارزشند و بعضی ذاتاً بی ارزش، امور با ارزش نیز ذاتاً با یکدیگر متفاوت اند، ارزش اشیاء با ذات و ماهیت آنها مرتبط است. این نظر بالضروره باطل است زیرا ارزش اشیاء مربوط به اشیاء فی حد نفسها نیست، ارزش نظیر اموری همچون وزن و حجم و جرم و صلابت در شیء نیست، بلکه مربوط است به اشیاء از آن نظر که با انسان مرتبط می باشند، اگر انسان نباشد ارزش به معنی این که قابل تقویم باشند نیز نیست.

بررسی نظریات مختلف راجع به ارزش

۲- ارزش اشیاء صرفاً قراردادی و اعتباری محض است، ارزش اشیاء به همین نحو مربوط به یکی از صفات ذاتی اشیاء یا صفات عرضی و عارضی آنها (از قبیل شکل و صورتی که بالطبع یا با عمل انسان دارا می‌باشند) نیست. بشر همان‌طوری که بسیاری از چیزهای دیگر را اعتبار می‌کند مثلاً ریاست و مرئوسیت و زوجیت و ممکن است عکس آنها یا عدم آنها را نیز اعتبار کند در مورد ارزش نیز چنین است. این نظر نقطه مقابل نظر سابق است، این نظر نیز باطل است، هر چند در مورد پول و خصوصاً پول کاغذی شاید بتوان گفت ارزش آن اعتباری است اما در مورد همه اشیاء نمی‌توان گفت که ارزش‌ها اعتباری و قراردادی است.

ارزش و مالیت و همچنین مراتب ارزش نه ذاتی اشیاء است به معنی اینکه يك صفت واقعی شیء فی نفسه و قطع نظر از انسان باشد و نه اعتباری است به معنی این که قراردادی محض بوده و با حالت واقعی اشیاء بی‌ارتباط باشد. بلکه صفتی است که از طرفی با حالت واقعی شیء مربوط است یعنی با خاصیت تکوینی اشیاء به حسب جنس و ماهیت و یا به حسب صفت عرضی یا عارضی آنها مربوط است و اشیاء به واسطه اثری که بر آنها مترتب است دارای ارزش می‌شوند (و نه به واسطه عملی که در ایجاد آنها صورت گرفته است) و از طرف دیگر با انسان مرتبط است یعنی ارتباط با انسان است که منشاء انتزاع این صفت می‌شود، از این نظر، ارزش، نظیر مفید بودن یا ملایمت است که يك صفت اضافی است، ولی در عین حال عین مفید بودن و ملایمت

نیست زیرا مفید بودن و ملایمت با انسان قابل کم و بیش و بالاپائین رفتن نیست اما ارزش این طور نیست، ارزش و قیمت و مالیت و بها یا هر چه دیگر اسم بگذاریم نوساناتی پیدامی کند و مسلماً این نوسانات مربوط به مفید بودن نیست، درجه مفید بودن نوسان پیدا نمی کند، عرضه و تقاضا در مفید بودن تاثیری ندارد ولی در ارزش و قیمت اثر دارد.

ولی از این اشکال می توان جواب داد به این که ارزش يك صفت واقعی است ولی نه به اعتبار اشیاء فی نفسها بلکه به اعتبار اشیاء برای انسان. و البته ارزش مساوی با مفید بودن تنها نیست بلکه مساوی است با مفید بودن و احتیاج انسان. و چون احتیاج انسان به نوع کالا است نه به شخص آن، به هر اندازه که وفور عرضه زیاد می شود احتیاج به شخص کالا کمتر می شود و از ارزش می افتد تا درجه ای که اگر مانند هوا همه جانی شود به کلی از ارزش ساقط می شود، وفور و عرضه زیاد از قبیل توسعه سطح استکاء جسم است که هر چه بیشتر شود قوه نقل وارد بر جسم تقسیم می شود هر چه کمتر شود فشار قوه نقل متوجه به يك نقطه می شود. این قوه در ارزش همان قوه توجه و خرید مردم است. و عبارت بهتر این است که بگوئیم ارزش ناشی از دو چیز است، مفید و مورد احتیاج بودن و در دسترس نبودن به معنی در انحصار دیگران بودن. و هر چه که جنسی وافر تر باشد خود وفور اجباراً کالارا از دست صاحب آن کالایرون می آورد و به بازار می کشد. این نظر منطبق است با نظر عرضه و تقاضا در تعیین بها که بعداً گفته

بررسی نظریات مختلف راجع به ارزش

خواهد شد.

۳- نظر سوم در باره ارزش اینست که ارزش تابع مفید بودن است و هر اندازه اشیاء مفیدتر باشند قهراً ارزش بیشتری پیدامی کنند. این نظریه نیز باطل است زیرا اولاً ما گفتیم که اگر ارزش به معنی مفید بودن یا لافل تابع مفید بودن بود و صد درصد به آن بستگی داشت نمی بایست به حسب عرضه و تقاضا نوسان پیدا کند، بدعلاوه ما می بینیم که بسیاری اشیاء با اینکه بیشتر مورد احتیاج می باشند مثل نان و آب قیمت کمتری دارند اما بعضی چیزهای دیگر با اینکه از تجمّلات زندگی است و چندان مورد احتیاج نیست صدها برابر نان قیمت دارد مانند عطر و لوازم تجمّل زنانه و ...

۴- منشأ ارزش، مفید و مورد احتیاج بودن است به علاوه در دسترس نبودن (در دسترس نبودن همان قدرت و قابلیت انحصار است که قبلاً در باره آنها و تفاوت آنها با هم بحث کرده ایم) به عبارت دیگر این همان قانون عرضه و تقاضاست که در بند سوم به آن اشاره شد و قبلاً نیز در فصل مربوط به انتقاد «اصول علم اقتصاد» (ترجمه نوشین) انتقاد آنها را بر این نظر بیان کرده ایم ... حاصل انتقاد آنها اینست که اگر مطلب از این قرار است باید هر دو کالائی که به يك اندازه مورد احتیاج است دارای يك قیمت باشد. مثلاً در خانه ای هم قیچی لازم است و هم چرخ خیاطی، پس تقاضای هر دو مساوی است بلکه تقاضای قیچی بیشتر است و در بازار این هر دو به حدّ و فور پیدامی شود پس باید قیمت این دو مساوی باشد و حال آنکه این طور نیست. علت

تفاوت قیمت چرخ خیاطی و قیچی تفاوت مقدار کاری است که روی آنها صورت گرفته است. پس ارزش و بها تابع عرضه و تقاضا نیست، به علاوه ما می بینیم که ارزش و بها بر عرضه و تقاضا تأثیری دارد اگر قیمت يك چیز زیاد باشد سبب افزایش عرضه و کاهش تقاضا می گردد و اگر بالعکس، ارزش پائین باشد از عرضه می کاهد و بر تقاضا می افزاید و چیزی که عرضه و تقاضا را تحت تأثیر قرار می دهد چگونه می توان گفت معلول آنست (ما در جای دیگر این انتقاد را نقد کرده ایم و در صفحات آتی نیز به آن اشاره خواهیم کرد).

۵- منشأ ارزش فقط کار است، میزان ارزش نیز بستگی دارد به مقدار کاری که روی اشیاء صورت می گیرد. این همان نظری است که آدام اسمیت و ریکاردو ابراز کرده اند و کارل مارکس نیز آن را انتخاب کرده است. بر این نظریه نیز چند ایراد وارد است:

ایرادات وارد بر نظریه تساوی ارزش و کالا

اول اینکه: اگر کار صدد درصد منشا ارزش است و ارزش در حقیقت عبارت است از مقدار کاری که روی يك کالا صورت می گیرد چرا و به چه علت عرضه و تقاضا در ارزش نوسان ایجاد می کند. طرفداران نظریه تساوی ارزش با کار همین قدر می گویند نوسانات عرضه و تقاضا پیرامون سطح معینی رخ می دهد ولی هرگز خود آن سطح را تعیین نمی نماید، خود آن سطح را کار تعیین می کند. در «اصول علم اقتصاد» صفحه ۲۳ پس از آنکه تنظیم لایشر روابط کار را در اجتماع مبادله ای نقل و انتقاد می کند می گوید: «در جریان این تنظیم که لایشر صورت می گیرد به ندرت اتفاق می افتد که بهای يك کالا به تحقیق مساوی ارزش آن کالا باشد، بدین طریق می بینیم که در اقتصاد مبتنی بر مبادله، تعادلی که باید در روابط تولید برقرار باشد (تعادل مقادیر کارها) چون این تعادل در نتیجه مبادله کالاها با تنظیم لایشر برقرار می گردد پس این تعادل ابداً ثابت و تغییر ناپذیر نیست.» این در حقیقت عذری است که در اینجا آورده شده است در مقابل اشکالی که بر اصل تساوی ارزش با کار

وارد است. قبلاً در خود این کتاب گفته شد که قوانین حاکم بر اقتصاد مانند قوانین طبیعی قطعی و تخلّف ناپذیر است، و اگر این مطلب درست باشد که کار موجود ارزش است و ارزش صددرد صد بستگی دارد با مقدار کار، می‌حال و ممتنع است که تعادل میان روابط تولید، یا مقادیر کارها بهم بخورد. دوم - این که کار علت و ایجاد کننده ارزش است نه این که مساوی با ارزش است به عبارت دیگر ارزش هر شیء ناشی از اثری است که بر آن شیء مترتب می‌شوند نه از علتی که آن را ایجاد کرده است، خواه آن علت کار باشد یا چیز دیگر، البته اثر داشتن به تنهایی علت ارزش نیست، قدرت و تحت انحصار بودن نیز هم در اصل ارزش و هم در درجه و میزان ارزش اصل است. در این میان کار هم یکی از علل ایجاد ارزش است نه علت منحصره. یعنی کار سبب می‌شود که شیء مفید و رافع احتیاج بشود و آن شیء به حالتی در آید که مفید به حال بشر باشد و اگر شیء بی‌حدا ته چنین بود، یا این که بشر قادر بود مثلاً با خواندن يك وردشی ع را به آن حالت در آورد باز آن شیء دارای ارزش می‌شد به شرط آن که به شکلی باشد که در دسترس همه نباشد و قابلیت انحصار و اختصاص داشته باشد. و اما علت این که چیزی که کار بیشتری روی آن صورت گرفته از چیز دیگری که کار کمتری روی آن صورت گرفته ارزش بیشتری دارد با آنکه هر دو مفید و مورد احتیاج بوده و به يك اندازه در دسترس می‌باشند، علت این است که آن چیزی که کار بیشتری لازم دارد مثل چرخ خیاطی بالقوه از آن چیزی که کار کمتری لازم دارد مثل قیچی کمیاب تر است. زیرا فرض این است که این دو را کار بشر دارای ارزش

ایرادات نظریه تساوی ارزش باکار

می‌کند یعنی آنها را به حالت مفید در می‌آورد ولی از طرف دیگر بشر تابع قاقون «اُخْف و اسهل» است یعنی همیشه به دنبال این است که چیزی را دارای ارزش کند یعنی به صورت شیء مفید در آورد که کار کمتری بخواهد پس آمادگی بشر برای اینگونه کارها بیشتر و در درجه اول است؛ و به ترتیب آسانی و سختی کارها آماده کارهای دیگر است و تنها با بالا بردن قیمت است که می‌توان جلو نایابی آنرا گرفت و افراد را تشویق و ترغیب به تولید آن کرده و علاوه بر اخف و اسهل بودن، عوامل دیگری نیز در انجام کارها و بالمال در میزان ندرت و ارزش آنها مؤثر است نظیر بی‌خطر بودن، شریف و مطابق وجدان بودن، همین‌طور هر چه بیشتر مطابق ذوق و عادت شخصی بودن، اینها همه در عرضه يك کالا و در تعیین ارزش آن مؤثر است. چرا جنس قاچاق گران است چون بازی با جان است، چرا کارهای منافی اخلاق و عفت عمومی پول زیادی جذب می‌کند چون منفور طبع جامعه و با بی‌آبرویی توأم است، چرا بعضی کارها با همه سختی فراوان است چون مردم عادت کرده‌اند و یا آن که بازوق عده‌ای سازگار است و.... پس نقضی که از طرف طرفداران اصل ارزش مساوی کار در صفحات قبل (در مثال چرخ خیاطی و قیچی) بر نظریه تساوی ارزش با مفید بودن و در دسترس نبودن یا قانون عرضه و تقاضا نقل شده وارد نیست.

سوم این که اگر ارزش بستگی دارد به مقدار کار پس علت گرانی اجبار کریمه چیست؟ فلزات قیمتی نیز همین‌طور. خود طلا که پول اصلی است ماده نقض نظریه تساوی ارزش و کار است. در جای دیگر

این بحث را کرده‌ایم و به اشاره تکرار می‌کنیم: در «اصول علم اقتصاد» صفحه ۴۲ در باره طلا می‌گوید «سکه طلا کالائی است دارای ارزش معین و مظهر مادی يك کار اجتماعاً لازم می‌باشد و فقط بدین جهت می‌تواند مقیاس ارزش سایر کارها قرار گیرد» ولی در واقع چنین است؟ آیا میان کاری که روی طلا صورت می‌گیرد با ارزش آن هیچ گونه تناسبی از لحاظ زمان و صرف نیر و هست؟ ارزش طلا معلول جهاتی است که خود نویسنده در صفحه قبل بیان کرده است که «رنگ نزدن و کهنه نشدن و مرگ و میر نداشتن، بادستمالی از بین نرفته، سهولت نگاهداری، قابلیت تقسیم به قطعات كوچك و اجزاء كسری، قابلیت حمل و نقل ساده، سهولت تمیز و شناختن آن به وسیله رنگ و آواز و ... آیا گوهرهای گرانبهای جهان از آن جهت گران قیمتند که کار بیشتری روی آنها صورت گرفته است. آیا ارزش «کوه نور» و «دریای نور» به علت کار زیادی است که روی آنها صورت گرفته است؟!

چهارم- این که پس چرا يك کالا با ورود کالای جدید مفیدتر و موافق سلیقه‌تر از لحاظ زیبایی و غیره يك مرتبه از ارزش می‌افتد، خواه آنکه کالای جدید از لحاظ جنس با کالای قدیم متفاوت باشد مانند جوراب نخی و جوراب نایلن و یا در کالای جدید ابتکاری صورت گرفته که او را مفیدتر کرده است. مانند ابتکارهای گوناگونی که در لوازم صنعتی از قبیل اتومبیل صورت می‌گیرد، همچنین يك اتومبیل به صرف اینکه چند ماه کار کرد و از دست اول بودن خارج شد در حدود ربع یا ثلث قیمتش کاهش می‌یابد، در صورتی که از مقدار

ایرادات نظریه تساوی ارزش باکار

کار مجسم هرگز آن اندازه کاسته نشده است بلکه حتی يك صدم آن نیز کاسته و مستهلک نشده است، چرا؟ چون دست اول بودن برای روح متجمل و خودپرست بشر ارزش خاصی دارد.

پنجم- دو نفر با هم و به اندازه هم کاری را صورت می دهند ولی یکی از آنها به واسطه ابتکار ذاتی آن کار را به نحو احسن صورت می دهد و کارش ارزش بیشتری پیدا می کند.

ششم- بسیاری از چیزها بدون آن که بشر کاری روی آن صورت بدهد ارزش و مالیت و قیمت دارند، مانند ماهی ها و چوبهای جنگلی و میوه های جنگلی و دواهای صحرائی. قیمت این گونه چیزها با زحمتی که برای تحت اختیار قرار دادن آنها کشیده می شود متناسب نیست بلکه بعضی آنها را زورمندا یا دولت ها در اختیار گرفته و فقط تنها کاری که انجام داده اند این است که مانع استفاده عموم شده اند.

هفتم- گاهی برای دو محصول طبیعی مثل جو و گندم به اندازه هم انرژی مصرف می شود و معذک ارزش آنها باهم متفاوت است، اگر گفته شود به حکم قانون طبیعی «تلاش کمتر برای سود بیشتر» (اُخف و اسهل) محال است که بشر با توجه به این که ازدو کار که یکی از آنها سود بیشتری دارد انرژی خود را صرف کار کم سودتر بکند، پس چگونه ممکن است به تولید جو در مثال بالا بپردازد؟ جواب این است که این در صورتی است که شرایط از هر جهت برای هر دو کار مساوی باشد ولی گاهی به واسطه شرایط مکانی یا زمانی، در جایی یا زمانی که می شود به تولید محصول کم سودتر پرداخت نمی توان

محصول پرسودتر تولید کرد. مثلاً «ممکن است زمین مساعد برای گندم کاری یا چغندر کاری نباشد یا آب لازم که از چشمه و کوهستان می آید به اندازه کافی برای محصول پرسود نباشد و یا زمانی را که کشاورز صرف تولید محصول کم سود می کند مساعد برای تولید محصول پرسود نیست، محصول پرسود از لحاظ زمانی و مکانی محدود می گردد به حد معین، ناچار در خارج از آن حد به کار دیگر می پردازد، مثلاً دیده شده است که کشاورزان درشهای بلند زمستان وقت خود را صرف نخ ریزی که از عهده یک پیرزن مفلوک نیز می آید و برای آن کشاورز ممکن است ساعتی ده ریال مثلاً بیشتر ارزش نداشته باشد، صرف می کند در صورتی که کار او در صحران مثلاً ساعتی صد ریال ارزش دارد، چرا؟ چون در شب و در زیر کرسی کار تولیدی دیگری نمی تواند انجام دهد پس صرف کار مجتهد و زمان کار، عامل تعیین کننده ارزش نیست. هشتم - دلیل دیگر بر اینکه ارزش مربوط است به اثر کار یعنی قابلیت استفاده نه مقدار صرف کار، اینست که ممکن است شخصی به واسطه وضع خاص برای کار زیاد مجبور باشد انرژی زیاد صرف کند ولی چون اثر کارش زیاد نیست و برابر با کار کردن معمولی دیگران و یا از آن هم کمتر است کارش مثل دیگران و یا ارزش کمتری دارد، مثلاً اگر شخص چلاق و شلی را مأمور نامه رسانی و یا ضعیف البصر را مأمور دیده بانی و یا الکن را سخن گو و... نمائیم.

نهم - در نظریه تساوی ارزش و کار، به کار فقط از جنبه مادی و صرف انرژی و به عبارت دیگر از جنبه مشترك حیوانی و باربری توجه

ایرادات نظریه تساوی ارزش با کار

شده است. طبق این نظریه يك کشاورز که بایك گاو زراعت می کند، زمین را شخم می زند و صاف می کند و با همان گاو خرمن را می کوبد، در اینجاسهم گاو از سهم انسان بیشتر است درحالی که نقشه و ابتکار عمل در دست صاحب گاو است ولی گاو به مراتب انرژی بیشتری مصرف کرده است. در این نظریه ارزش و اهمیت کارها متناسب با مقدار انرژی ای که معمولاً برای ایجاد آنها لازم است در نظر گرفته شده و به جنبه هایی که انسان بایك قدرت معنوی یعنی با ابتکار و به واسطه هوش و استعداد و ذوق آنها بهتر و عالی تر ایجاد می کند توجه نشده است، اگر همه کارها از قبیل عملگی بود مطلب از همین قرار بود. کارهای به اصطلاح ساده همین طور است اما کارهای عالی و انسانی این طور نیست، آیا ارزش تألیفات، نقاشی ها، خطاطی ها، منبت کاری ها، خاتم کاری ها، کاشی کاری ها و... بستگی به مقدار کاری دارد که صرف آنها شده است. آیا اگر فی المثل حافظ و سعدی می خواستند از حق تألیف کتاب های خود استفاده کنند و ثروت سرشاری به دست می آوردند به واسطه کار زیادی بود که انجام داده بودند و یا به واسطه ابتکار و الهامی است که دریافته اند.

دهم - این که طرفداران نظریه مزبور قطعی و مسلم گرفته اند که انسان همواره کوشش می کند از تلاش خود سود بیشتری ببرد پس محال است که کار پرسودتر را به خاطر کار کم سودتر ترك کند، این درست نیست. این نظر مبتنی بر هاتیر یا الیم تار یخی است. مبتنی بر اینست که محسّن ك اصلی بشر در همه تولیدها و کارها، منافع اقتصادی باشد و حال آنکه منافع اقتصادی یکی از محسّنات بشر است، در

کارهای اقتصادی غالباً همین طور است که هدف اصلی تحصیل سود و منفعت مادی است ولی سایر کارها که ارزش اقتصادی نیز دارند اکثر بر خلاف اینست مثلاً غالب معلمین شغل خود را نه به واسطه این که در آمد بیشتری دارد بلکه به واسطه این که کار شریفی است و مورد علاقه آنهاست قبول کرده اند، برخی از کشاورزان در کنار محصول های پر سود به ایجاد محصول های پر زحمت و کم سود و نمونه نیز می پردازند فقط به خاطر این که از این افتخار بر خوردار باشند که در مزرعه آنها همه گونه محصول وجود دارد. در میان مؤلفین یا نقاشان آثاری یافت می شود که مورد استفاده خاصه است ولی زحمت فوق العاده ای لازم دارد. از لحاظ اقتصادی صرفه با کار اول (عوام پسند است) ولی مؤلف یا نقاش هرگز حاضر نیست تمام وقت خود را صرف کار ساده پر سود کند، مرحوم قمی کتاب «مفاتیح» را در چند ماه و «سفینه البحار» را در بیست و پنج سال تألیف کرد، کار «سفینه البحار» تقریباً صد برابر «مفاتیح» است ولی سود آن يك صدم «مفاتیح» هم نیست (اگر می خواست حق التألیف بگیرد) ولی مؤلف هرگز حاضر نیست وقت خود را صرف کارهایی نظیر «مفاتیح» بکند، خود نویسنده این اوراق با صرف وقت کم برای کتاب «داستان راستان» سود بیشتری می برد از صرف وقت زیاد در تدریس «اسفار» یا تألیف «اصول فلسفه» و غیره، ولی هرگز حاضر نیست عقبه فعالیت خود را متوجه سود اقتصادی به تنهایی بکند. یکی از ایرادهای مهم بر اصل تساوی ارزش با کار این است که به فعالیت های بشری بیش از حد جنبه مادی و سود جوئی

ایرادات نظریه تساوی ارزش با کار

— سود اقتصادی — داده شده است مثل اینست که همه کارها از نوع عملگی دانسته شده است و حال آن که در همان عملگی نیز سر عمله مزد بیشتری دارد نه به واسطه صرف انرژی بیشتر بلکه به واسطه زین و زرنگی بیشتر.

یازده — نظریه ارزش هر چیز مساوی کاری است که صرف تولید آن چیز شده است نقش فعال طبیعت را که قادر است ده ها و بلکه صدها برابر کاری که صرف آن می شود تولید کند و به تعبیر قرآن شریف «كَمْثَلِ حَبَّةِ اَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ»

(مانند دانه ای که از آن هفت خوشه روئیده که هر خوشه صد دانه با خود دارد) مورد غفلت قرار داده است. یعنی به تعبیری که این برهان مسئله ارزش اضافی را نیز در بر بگیرد می گوئیم: اگر ارزش مساوی است با کار، آیا هر شیء صاحب ارزش فقط ارزش خود را می تواند پس بدهد و به غیر منتقل کند یا قادر است اضافه ارزش بر ارزش واقعی خود ایجاد کند. اگر قادر نیست پس لازم می آید تکامل اقتصادی هرگز رخ ندهد و این خلاف واقعیت و ضرورت است و اگر قادر به ایجاد اضافه ارزش است و یک موجود می تواند بیش از ارزش خود ارزش ایجاد کند در این صورت نمی توان این امر را فقط به نیروی بازوان انسان اختصاص داد، یا تمام موجودات این طور هستند (اعم از جاندار و بی جان) و یا فقط طبیعت زنده اینطور است و این هم یا از آن جهت است که طبیعت زنده قادر است بیش از مقدار ماده ای که صرف آن شده است نیرو و ماده تولید کند (طبق نظر صدر المتألهین) و یا

از آن جهت است که کار یگانه عامل ایجاد ارزش نیست، خود طبیعت زنده نیز ایجاد ارزش می کند و ارزش مساوی کار نیست، کار یکی از علل و عوامل ایجاد ارزش است، ارزش عبارت است از ارج داشتن چیزی، و آن تابع فایده و احتیاج است از طرفی و تابع ندرت و قابلیت انحصار است از طرف دیگر.

و خلاصه حداکثر این است که اگر نظریه تساوی ارزش و کار، در مورد طبیعت مرده و مصنوعات جمادی مثل خانه و کارخانه و کفش و کلاه و غیره صادق باشد. در مورد طبیعت زنده صادق نیست، در طبیعت زنده چنانکه قبلاً بیان کرده ایم (در جایی دیگر) مطابق نظر بعضی فلاسفه الهی، طبیعت مرده علت اعدادی طبیعت زنده است نه علت ایجاد و ایجابی آن، لهذا مانعی ندارد که معلول بر علت افزایش داشته باشد. یعنی آن چنانکه فیزیوکرانها گفته اند بیش از مقداری که صرف آن می شود نتیجه و بار می دهد، و این خصوصاً در باب شاهکارهای طبیعت خیلی بیشتر صادق است، آیا می توان گفت که ازوماً ارزش گوشتی که در بدن يك كُره اسب و یا يك اسب قیمتی است معادل است با کاه و جو و علفی که حیوان خورده است. این درست مثل این است که بگوئیم ارزش يك اندام زیبا و يك چشم و ابرو و چهره دلربا معادل است با خرجی که صرف تولید آن شده است، در صورتی که بشر حاضر است در راه آن میلیون ها ریال صرف کند و اگر مانند خواجه حافظ بی پول باشد بگوید:

ایرادات نظریه تساوی ارزش با کار

شیراز معدن لب لعل است و کان حسن

من جوهری مفلس از اینرو مشوشم

شهره است پر کرشمه و خوبان زشش جهت

چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم

به همین دلیل همانطور که قبلاً گفته‌ایم هرگز نمی‌توان گفت

ارزش نیروی کار معادل خرجی است که صرف تولید آن شده‌است.

نظریه تساوی ارزش با کار يك نظریه ضد کارگری است

مطابق نظریه تساوی ارزش و کار ناچار باید ارزش واقعی

نیروی کارگر را معادل حداقل زندگی او دانست و الا قاعده کلی

تساوی ارزش و کار در مورد این کالای بخصوص یعنی نیروی کار به

هم می‌خورد. پس ناچار باید قانون مفرغ^(۱) را يك قانون عادلانه

۱- [قانون مفرغ نظریه مربوط به میزان دستمزد است که در بین]

[اقتصاددانان قرن نوزدهم از قبیل آدام اسمیت، مالتوس واز همه بیشتر]

[ریکاردو مقبول بوده است. (مزد از نظر ریکاردو همان قیمت کار است)]

[که سرانجام از حداقل معیشت تجاوز نخواهد کرد، اگر مزد از حداقل]

[معیشت تجاوز کند بر جمعیت کارگران افزوده خواهد شد و اگر از آن حد]

[تنزل نماید موجودیت آنها را به مخاطره خواهد انداخت و بر اثر فزونی]

[مرگ و میر مردها دوباره افزایش خواهد یافت و در سطحی قرار خواهد]

[گرفت که حداقل معیشت حد تعادل آنها خواهد بود. «سیراندیشه اقتصادی]

[از افلاطون تا کینز دکتر باقر قدیری ص ۹۰] این نظریه به دلیل خشکی و]

[عدم قابلیت انعطاف در محتوای آن به قانون مفرغ معروف گردیده است].

بدانند، چیزی که هست مدعی هستند که در این میان يك اضافه ارزش می‌جوشد که محصول عمل کارفرما نیست و کارفرما آن را می‌برد، جرم کارفرما به عقیده آقایان این نیست که مزد کارگر را کمتر از میزان واقعی آن می‌پردازد جرمش اینست که اضافه ارزش را مجبّراناً می‌برد و حال آن که در صورتی که اضافه ارزش محصول چیزی است که به عقیده آنان کارفرما به نرخ عادلانه خریده است چرا باید کارفرما را ظالم و استثمارگر دانست، اگر شخصی فی المثل گاو یا گوسفندی را به قیمت عادلانه بخرد و از نیروی تولید بچه و شیر آنها بیش از مقدار کاری که صرف تولید اینها کرده است سود ببرد باید او را مفت‌خوار و ظالم دانست.

نظریه مارکس در باب اضافه ارزش، بیش از آن اندازه که اثبات کند کارفرما استثمارگر است اثبات می‌کند که استثمارگر نیست، آن وقت می‌توان کارفرما را استثمارگر دانست که مزد کارگر را با مقیاس اثر کارش بسنجیم نه با مقیاس علل ایجاد نیروی کار وی، اگر با مقیاس اثر کار وی بسنجیم آن وقت می‌توانیم ادعا کنیم که قیمت واقعی مزد کارگر باید به تناسب اضافه تولید بالا برود و حق طبیعت زنیده در مقابل طبیعت مرده باید محفوظ بماند.

می‌توان دلیل بالا را، دلیل دوازدهم، بر رد نظریه «تساوی ارزش با کار» دانست. به این بیان که اگر ارزش هر چیز مساوی کاری باشد که صرف ایجاد آن شده است لازم می‌آید که ارزش نیروی کار معادل مخارج کارگر باشد نه بیشتر پس لازم می‌آید که قانون مفرغ عادلانه باشد و کارفرما اضافه ارزش را به حق ببرد و کار ظالمانه‌ای

ایرادات نظریه تساوی ارزش باکار

صورت نداده باشد.

به طور کلی نظریه مساوی دانستن ارزش با مقدار صرف انرژی، از نظر تعادل مقادیر واقعی کارها و استحقاق‌ها برای بهره‌ها (تعیین میزان دستمزد) يك نظریه ضدکارگری است.

در کتاب «تاریخ عقاید اقتصادی» (تألیف لوئی بُدَن) نظریه ارزش مارکس را انتقاد می‌کند به کمتر از انتقاداتی که ما کرده‌ایم، اضافاتی که در آنجا هست یکی اینست که می‌گوید (صفحه ۱۴۲) «عصاره نظریه مارکس اینست که اساس ارزش تنها بر کاردستی نهاده شده و تنها بازوی انسان ممکن است خلاق ارزش باشد، نه اختراع تولید ارزش می‌کند نه سازمان‌گذاری و نه مدیریت». این بیان از نظر هولند ارزش بودن سازمان و مدیریت بیان تازه‌ای است زیرا با این که قبول کنیم منشأ ارزش کار است باید قبول کنیم که سازمان و همچنین مدیریت در ایجاد کار مؤثر است.

در صفحه ۱۴۳ آن کتاب می‌گوید «کار به خودی خود به وجود آورنده ارزش نیست، يك تابلوی نقاشی زننده نازیبا نامأنوس ارزشی ندارد ولو آنکه ساعت‌های طولانی برای ساختن و پرداختن آن به‌هدر رفته باشد». این بیان چندان تازه نیست، فقط مؤید نظری است که در گذشته گفتیم کار مساوی ارزش نیست، موجد ارزش است، حقیقت ارزش عبارت است از مفید و مطلوب بودن در زمینه عدم عمومیت و رایگانی و به عبارت دیگر در زمینه ندرت و یا به عبارت دیگر در زمینه قابلیت تخصیص و انحصار.

ایضاً در همان صفحه می‌گوید «نتیجه منطقی نظریهٔ همار کسی نیست که ارزش در زمان تغییر نمی‌کند ولی همه می‌دانیم که اینطور نیست شراب خوب با گذشت زمان ارزش بیشتری می‌یابد حال آنکه...»

زمان احياناً مولّد ارزش است حتّی در طبیعت مرده
این ایراد باید به دو ایراد تجزیه شود: یکی اینکه عامل زمان
بماهو، ایجاد ارزش می‌کند به عنوان قدمت، یعنی خود گذشت زمان
فقط از آن جهت که زمان گذشته در حال موجود نیست و نه به هیچ
ملاحظه دیگری باعث يك نوع ارزش‌هایی می‌شود مثل ارزش اشیاء
عتیقه، سکه‌های قدیمی، خطوط و بناهای قدیمی و تاریخی و امثال
اینها.

دیگر اینکه خود طبیعت در طول زمان تغییرات و تاثیراتی
می‌کند که ارزش بعضی اشیاء را بالا می‌برد تیرشی کهنه، سیر هفت
ساله و غیره از این قبیل است.

از اینجا معلوم می‌شود که طبیعت مرده (البته طبیعت نه صنعت)
نیز احياناً در بعضی موارد مانند طبیعت زنده مولّد ارزش می‌شود از
راه این که عمل می‌کند، با این تفاوت که طبیعت زنده مولّد مثل است
و افزایش‌دهنده و تولید کننده است ولی طبیعت بی‌جان فقط تغییرات
کیفی می‌دهد.

[در اینجا لازم و هم مناسب است که به يك مطلب دیگر]
[اجمالاً اشاره شود خصوصاً اینکه برخی از ایرادات دوازده گانه]

ایرادات نظریه تساوی ارزش با کار

[گذشته بر نظریه تساوی ارزش و کار ظاهراً بدون ذکر این نکته]
[قابل نقض خواهند بود. و آن اینکه به فرض نظریه برابری ارزش]
[با کار پذیرفته شود ولی معیار سنجش ارزش کالاهاى مختلف يعنى]
[تعیین میزان کار نهفته در آنها چیست و چگونه صورت می گیرد.]
[ما را کسبستها می گویند:]

در اصول عام اقتصادی» (ترجمه نوشین صفحه ۲۵) می گوید^(۱)
«گفتیم که ارزش يك کالا به واسطه کار مجرد تعیین می گردد ولی
ما اگر بخواهیم اشکال مختلف کار را بدون دخالت خصوصیات
ظاهری آنها باهم بسنجیم، واحدی که بتوانیم با آن مقدار کار مصرف
شده برای يك کالا را اندازه بگیریم لازم می آید، واحد اندازه کار
زمان است.»

آیا زمان کار مقیاس سنجش کار است؟

اگر زمان را به تنهایی مقیاس سنجش مصرف انرژی قرار دهیم
دو اشکال پیش می آید:

اشکال اول اینکه زمان به تنهایی قادر نیست مقیاس سنجش
دو حرکت واقع شود مگر آنکه میزان سرعت آن حرکات را نیز
مشخص شوند، زمان به علاوه سرعت مشخص، مقدار حرکت است.
به علاوه بحث ما در باب کار، در تعیین مقدار حرکت از لحاظ مسافت

۱- [مطالب این قسمت تا ص ۷۰ صفحات ۱۵۱ تا ۱۵۹ یادداشت های]

[«اقتصاد» نقل گردیده است.]

نیست بحث در تعیین مقدار صرف انرژی است، دو حرکت ممکن است از لحاظ زمان و سرعت مساوی باشند و از لحاظ مقدار صرف انرژی نامساوی. مثلاً اگر دو نفر دست خود را به موازات یکدیگر حرکت دهند و در دست یکی يك خود نویس و در دست دیگری يك میله ده کیلوئی، مقدار صرف انرژی مساوی نخواهد بود، پس زمان و سرعت برای تعیین مقدار حرکتهای ساده یعنی حرکات از لحاظ طیی مسافت و نه از لحاظ صرف انرژی کافی است و به این منظور باید معیار دیگری یافت.

ثانیاً اگر دو کارگر را در نظر بگیریم که یکی به واسطه عدم مهارت، انرژی بیشتری خواه در زمان بیشتر و یا در زمانهای مساوی ولی با صرف انرژی بیشتر چنانکه بیان شد صرف کند و یکی کمتر، ولی محصول کار آنها از لحاظ ارزش استعمال مساوی باشند، مثلاً بالاخره هر کدام يك جفت جوراب بافته باشند لازم می آید که ارزش کار آن کس که انرژی بیشتر صرف کرده بیشتر باشد و حال آنکه بالضروره چنین نیست.

از مطالعه کتاب برمی آید (صفحه ۲۵ اصول علم اقتصاد) که متوجه یکی از دو شق اشکال دوم شده اند. یعنی اینکه ممکن است دو کارگر يك نوع محصول تحویل اجتماع دهند مثلاً هر کدام يك جفت جوراب، ولی یکی با صرف انرژی بیشتر و یکی با صرف انرژی کمتر در زمان کمتر، پس چرا ارزش آنها مساوی نیست؟ اما اشکال را به این صورت طرح نمی کنند، رندانه از صورت اشکال خارج کرده

ایرادات نظریه تساوی ارزش با کار

و به شکل دیگر طرح می کنند، می گوید «اگر سه نفر سه جفت جوراب ببافند، یکی در شش ساعت، دیگری در چهار ساعت و سومی در دو ساعت، اگر بهای ساعت کار دوریال باشد آیا می توانیم چنین نتیجه بگیریم که حتماً جوراب باف اولی يك جفت جوراب خود را به دوازده ریال، دومی به هشت ریال و سومی به چهار ریال خواهد فروخت؟ البته خیر، زیرا اگر جوراب باف اولی موفق شود يك جفت جوراب را به دوازده ریال بفروشد دو جوراب باف دیگر هرگز حاضر نخواهند شد...» خلاصه در این جا موضوع عرضه و تقاضا پیش می کشد و بالاخره می گوید بهای جوراب نه بر اثر کار جوراب بافی که در کمترین مدتی تولید می نماید و نه بر حسب کار جوراب بافی که در حداکثر مدت تولید می نماید تعیین نمی گردد... بلکه به واسطه کار متوسط که از نظر کلیه اجتماع برای تولید آن کالا لازم می باشد تعیین می شود این کار متوسط را در اصطلاح کار اجتماعاً لازم می نامند». آنگاه در آخر صفحه ۲۷ می گوید «بنابر آنچه گذشت کار اجتماعاً لازم به واسطه تکنیک متوسط اجتماع و چابکی متوسط و خبرگی متوسط کارگر و نیز شرایط متوسط کار تعیین می گردد. ولی از طرف دیگر تکنیک اجتماع، خبرگی کارگر و شرایط کار ثابت و بدون تغییر و در حال سکون نیستند... پس زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید يك کالای معین نیز به حسب این عوامل تغییر می یابد.»

کار شخصی لازم و کار اجتماعاً لازم

اولاً اگر کار پایه ارزش باشد دلیل ندارد که کار شخصی پایه ارزش نباشد و کار اجتماعاً لازم پایه ارزش باشد که خلاصه اش این است که

کارهای مختلف از لحاظ حجم و مقدار زمان که دارای ارزش‌های مختلفی غیر متناسب با حجم کار و زمان کاری باشند همه را با هم جمع کرده و بهای مجموع را بر آنها تقسیم کرده و معدل بگیریم. اگر بگویند هرج و مرجی که عرضه و تقاضا در اقتصاد مبادله‌ای ایجاد می‌کند سبب می‌شود که تناسب حجم کار و بهای آن بهم بخورد، جواب می‌دهیم هرگز چنین نیست. دو جفت جوراب متساوی از لحاظ ارزش استعمال، و مختلف از لحاظ صرف انرژی، که در بازار قیمت مساوی دارند نمی‌توان گفت معلول هرج و مرج بازار است.

ثانیاً با اعتراف به اینکه تکنیک اجتماع و خبرگی‌ها و چابکی‌ها متغیر است و در نتیجه معدل زمان کارها یعنی زمان کار اجتماعاً لازم متغیر است خود می‌رساند که اجتماع هیچگونه بستگی به زمان کار ندارد. یعنی ما زمان کار لازم نداریم، نه زمان کار شخصاً لازم و نه زمان کار اجتماعاً لازم، آنچه اجتماع به آن احتیاج دارد، مقدار معینی کالا است که مساوی تقاضاها و احتیاجات مردم باشد. خواه آنکه آن کالاها را کار بشری ایجاد کرده باشد و خواه طبیعت و خواه فی‌المثل ورد و جادو، و خواه آنکه آن کالا در زمان بسیار قلیل تولید شده باشد و خواه در زمان طولانی. به هر حال آن چیزی که بها را تعیین می‌کند نه به مقدار کار شخصی و نه مقدار کار لازم اجتماعی (که بهر حال متغیر است) نیست، و البته عرضه و تقاضا به معنای نسبت خاص عددی نیز نیست، بلکه تقاضا و سطح توافق با اصول تنظیم‌کننده رفتار بشری در زمینه رقابت است.

در صفحه ۳۰ کتاب مزبور پس از آن که توضیح می‌دهد که بهای آلومینیوم تا نیمه قرن ۱۹ فوق‌العاده زیاد بود، اما حالا ارزان

ایرادات نظریه تساوی ارزش با کار

می باشد زیرا به واسطه به کار بردن الگوریسم به سهولت (با کار بسیار کم) استخراج می شود، می گوید «این تجربه و مثال به خوبی نشان می دهد که تعریف و تعیین بها به وسیله عرضه و تقاضا امکان پذیر نیست، اگر مصرف آلومینیوم درسی سال اخیر هشت هزار برابر افزایش یافته است، نباید علت پائین آمدن بهای این فلز را در روابط عرضه و تقاضا جستجو کرد. بلکه بر عکس، افزایش تقاضا نتیجه حتمی تنزل بها است و علت اولیه پائین آمدن بها نیز تنزل ارزش (تقلیل زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید) می باشد.»

به نظر می رسد این ایراد مبتنی بر دو اصل است، یکی این که برخلاف آنچه طرفداران عرضه و تقاضا گفته اند، تقاضا علت اصلی نیست و میزان ثابت ندارد. همان طوری که علت افزایش عرضه و افزایش بها است احیاناً معلول کاهش بها که آن خود معلول تقلیل زمان کار (زمان اجتماعاً لازم) است واقع می شود. اصل دیگر این که آنها نظرشان فقط به روابط عرضه و تقاضا است و هیچ فکر نمی کنند که عامل دیگری غیر از افزایش نسبت عرضه بر تقاضا نیز ممکن است علت کاهش بها یا افزایش آن گردد و آن تقلیل و یا احیاناً تکثیر زمان کار است.

اما اصل اول، ظاهراً طرفداران عرضه و تقاضا از آن حمایت نمی کنند یعنی مدعی نیستند که تقاضا همیشه علت است نسبت به عرضه و نرخ، و هیچگاه معلول واقع نمی شود که ما خود این مطلب را در درس های قبل توضیح داده ایم.

اما اصل دوم: اگر کسی مدعی شود که تقلیل زمان کاری یعنی سهولت به اصطلاح ما مؤثر نیست، ایراد وارد است. ولی اگر کسی تأثیر سهولت را در طول افزایش نسبی عرضه بداند چنانکه مادر بحث پایه ارزش گفته‌ایم ایراد وارد نیست. ما گفته‌ایم که برخی چیزها مؤثر در عرضه هستند (علاوه بر تقاضا) از آن جمله است، سهولت، بی‌خطر بودن، موافق عادت بودن و غیره.

نقد نظریه کار اجتماعاً لازم

از آنچه گفته شد معلوم شد:

اولاً اگر کار را پایه ارزش و زمان را واحد سنجش کار بدانیم باید کار شخصی را مورد سنجش قرار دهیم نه کار اجتماعاً لازم را. ثانیاً به فرض اینکه کار اجتماعاً لازم را مقیاس قرار دهیم، آن را باید ثابت فرض کنیم، یعنی اگر اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا وضع ثابتی داشته باشد قهراً کار اجتماعاً لازم نیز باید ثابت باشد و اگر اجتماع از این نظر متغیر باشد باید نسبت ثابتی میان تغییر وضع مصرف و تقاضای اجتماع و میان کار اجتماعاً لازم باشد. و حال آنکه خود حضرات اعتراف دارند که کار اجتماعاً لازم به واسطه تغییر تکنیک و خبر و یتها و مهارت‌ها در تغییر است و این تغییر ربطی به وضع اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا ندارد، بنابر این کار اجتماعاً لازم مفهوم خود را به کلی از دست می‌دهد، مثل اینست که بگوئیم اجتماع احتیاج دارد به مقدار نامعینی از کار، مسلماً این مقدار نامعین صرف الوجود کار نیست، مقداری است که در واقع معین است،

ایرادات نظریه تساوی ارزش با کار

آن واقع معین از نظر طرفداران اصل عرضه و تقاضا و یا اصل سطح توافق با اصول رفتار بشری اینست که کار بتواند مطلوب اجتماع را که کالا است ایجاد کند، یعنی اجتماع اولاً و بالذات کار نمی‌خواهد، کالا می‌خواهد، خواه آن کالا را کار به وجود آورده باشد یا غیر کار. کار از نظر قدرت ایجاد کالا در زمان‌های مختلف، مختلف است. هر چه تکنیک و خبرویت پیش برود مقدار لازم کار برای ایجاد آن چیزی که اجتماع آن را می‌خواهد تقلیل می‌یابد. پس تعیین و تحدید کننده مقدار کار خود کالا است به حسب شرایط زمان. آنچه معنی دارد اینست که اجتماع احتیاج دارد به مقدار ثابتی از کالا و آن مقدار ثابت کالا احتیاج دارد به مقداری کار در تولید آنها، مقدار کار مورد احتیاج به حسب شرایط صنعتی و انسانی متغیر است.

تقلیل زمان کار اگر احتیاج اجتماع ثابت باشد و کالای عرضه شده نیز نسبت ثابتی با احتیاج داشته باشد و این تقلیل زمان کار مخصوص کالای بخصوصی باشد در تقلیل بهاء موثر است قطعاً، زیرا طبق اصل ترتیب (که ما در قیمت‌های بیان کرده‌ایم) قیمت‌ها تعیین می‌شود و تقلیل نسبی زمان کار، مرتبه و در درجه کالا را از لحاظ اینکه نیروی عرضه متوجه آن گردد عوض می‌کند. ولی اگر تقلیل زمان کار عمومیت داشته باشد در تقلیل بها اثر ندارد یعنی با اینکه زمان کار تقلیل می‌یابد قیمت‌ها پائین نمی‌آید و این خود بهترین دلیل است بر اینکه کار پایه ارزش نیست کما اینکه پائین آمدن قیمت در صورتی که تقلیل زمان

کار در همه کالاها عموماً نیست نداشته باشد دلیل بر اینست که عرضه و تقاضا نیز تعیین کننده بها نیست چنانکه در «اصول علم اقتصاد» به این نکته اخیر اشاره کرده است.

از اینجا به خوبی صحت نظریه ما در باب پایه قیمت‌ها (ارزش) مشخص می‌گردد.

[از مجموع آنچه گذشت]^(۱) معلوم شد که ارزش نه ذاتی اشیاء است که از قبیل صفات فی نفس اشیاء (مثل بُعد و جرم و رنگ و ...) باشد و نه اعتباری و قراردادی است.

اصل ارزش ناشی از مفید بودن است که منشأ و مبدأ تقاضا است به علاوه ندرت وجود و کمیابی، البته ندرت وجودی که مبدأش قابلیت تمک و انحصار باشد. و اما درجه ارزش یعنی بها و قیمت خاص بستگی دارد به مقدار تقاضا و مقدار ندرت و عدم ندرت یعنی در دسترس بودن و نبودن، کار، در طول عرضه و در دسترس قرار دادن از یک طرف، و مفید کردن و مورد تقاضا قرار دادن از طرف دیگر است نه در عرض آنها.

بحث ارزش از جهت اقتصاد اخلاقی^(۲)

[در اینجا لازم است به یک نکته مهم دیگر در باب مسئله ارزش از لحاظ «اقتصاد اخلاقی» توجه شود و آن اینکه] اگر ملاک ارزش

۱- [این پاراگراف از ص ۱۲۸ یادداشت‌های «اقتصاد» نقل گردیده

است.]

۲- [از اینجا تا ص ۷۴ از ص ۸۲ تا ص ۸۵ یادداشت‌های «اقتصاد»

عیناً نقل گردیده است.]

بحث ارزش از نظر اقتصاد اخلاقی

— آن چنان که علمای کلاسیک گفته‌اند و سوسیالیستها مخصوصاً مارکسیستها آن را دنبال کرده‌اند — «کار» باشد و ارزش هر چیزی عبارت باشد از مقدار کاری که در آن صرف شده، از چند جهت اشکال پیش می‌آید.

اشکالات فقهی و اسلامی راجع به نظریه تساوی ارزش با کار

یکی اینکه چون هر چیزی يك ارزش واقعی دارد که عبارت است از مجموع کارهایی که روی آن صورت گرفته است و از آن جمله فعالیت‌های واسطه مبادله، مثلاً تاجر؛ پس فروختن خانه به زیاده‌تر از ارزش واقعی، دزدی و استثمار است، و همچنین خانه‌ای که مقدار معینی کار برای ساختمان آن صورت گرفته است نمی‌تواند مجموعاً مال الاجاره‌ای زائد بر ارزش کاری که در آن مصرف شده داشته باشد. خانه‌ای که فی‌المثل صد هزار تومان مصرف آن شده است نمی‌تواند در ده سال تمام بهای خود را به دست آورد با يك چیز علاوه و خود نیز نیمه‌جان سرپا باشد. به هر حال روی این حساب ارزش نمی‌تواند جنبه قراردادی داشته باشد، و رضایت‌ها در قراردادهای غالباً نوعی اغفال و کلاه‌گذاری و کلاه‌برداری است که اگر طرف بفهمد اقدام نمی‌کند. علیهذا اشکال ارزش اضافی که در آینده از آن بحث خواهیم کرد، بنا بر اصل: ارزش مساوی کار در مطلق معاملات و اجاره‌ها ممکن است جریان پیدا کند و اختصاص به سرمایه بد اصطلاح معمولی ندارد.

فقط دو چیز است که جواب این اشکال ممکن است باشد: یکی

انکار اصل مطلب که ارزش صد درصد بسته به کار است که از این مطلب به تفصیل در صفحات گذشته بحث گردید.

دوم اینکه با قبول اصل تساوی ارزش با کار، مطلب دیگر قابل گفتگو است و آن اینکه کارها مطلقاً عقیم نیستند، هر کاری اعم از کارهای جمادی یا حیاتی مولّد کار نو و ارزش نو است، چه در موردی که کارگر با کار مجسم هست و چه نیست، چنانکه می‌دانیم اصطلاح عوامانه‌ای است که: کارفرما کار می‌کند، و کدبانو لاف می‌زند (کارفرما یعنی ابزار کار) ابزار کار مثل قیچی خود کار می‌کند، کار لازم نیست که منحصر به صرف انرژی باشد، حتی لازم نیست در آن صرف انرژی شده باشد. کارخانه واقعاً کار می‌کند و نیرو تبدیل به انرژی می‌کند، حرکت می‌کند. خانه‌ای که مستأجر در آن می‌نشیند هر چند کار به معنی حرکت ندارد ولی فائده‌تدریجی دارد، پس برای اینکه شیء مولّد ارزش باشد لازم نیست مولّد کار باشد بلکه باید قابل استفاده باشد.

و ثالثاً: ارزش نقد يك شیء که پولش در جریان مبادله کار می‌کند با ارزش تدریجی يك شیء متفاوت است. اگر خانه‌ای صد هزار تومان خرّش شده و الآن هم نقد به همان قیمت می‌ارزد، دلیل نمی‌شود هنگامی که قیمت خانه در مدت ۵۰۰ ماه می‌خواهد پرداخت شود نیز همان صد هزار تومان باشد. پس ولو اینکه این چنین ثروتی را مولّد ندانیم ولی به حسب زمان قابل نمو و رشد در شرایط خاصی

بحث ارزش از نظر اقتصاد اخلاقی

می‌دانیم.

اگر ثنوی تساوی ارزش با کار را بپذیریم و کار مجسم را غیر نامی و غیر قابل رشد بدانیم، باید بپذیریم که سرمایه‌داری [و هر گونه نقش قائل شدن برای سرمایه] از نظر اسلامی قابل قبول نیست. ولی اگر یکی از سه اشکال فوق را بپذیریم، شاید بعضی از شکل‌های سرمایه‌داری از لحاظ اقتصاد اخلاقی قابل پذیرش باشد. [در خاتمه این قسمت به پاسخ یک پرسش مقدّر می‌پردازیم و آن اینکه در قدیم نیز از نیروی کار استفاده می‌شد، یعنی نیروی کار خرید و فروش می‌شد، اجیر گرفتن و استخدام برای کارهای خانه و برای بنائی و غیره بالاخره مزد دادن، خواه آن که اجیر به حسب زمان و تمام وقت اجیر شده باشد و چه برای کار معین، به هر حال در قدیم هم وجود داشته است، پس هر چند سرمایه نبود ولی خرید و فروش نیروی کار بوده است. جواب این است که در قدیم خرید و فروش نیروی کار از راه مزد به منظور تجارت نبوده که مستلزم ارزش اضافی باشد و بدون ارزش اضافی عمل لغو باشد بلکه به منظور استفاده مستقیم از محصول عمل کارگر بوده است و مزد به اندازه ارزش نیروی کار نیز خلاف هدف و مقصد نبوده است. پس^(۱) باز هم سرمایه‌داری جدید

۱- [البته ظاهراً منظور صرف اختلاف نیت در کار فرمای قدیم و سرمایه‌دار جدید نمی‌باشد بلکه مقصود اینست که در قدیم امکان ایجاد

و تجارت جدید که شرکت در ارزش اضافه است متفاوت است.
اکنون وارد بحث ارزش اضافی بشویم...

←
ارزش اضافی از راه استفاده از کار کارگر - جز از راه غیر عادلانه بودن
دستمزدها - نبوده است و این عدم امکان هم به علت عدم وجود ماشین بوده
است که مشخص و مولد سرمایه‌داری جدید است.

ارزش اضافی

و اما بحث دوم یعنی بحث ارزش اضافی:

در گذشته گفتیم که اگر ثابت شود سرمایه‌داری مستلزم این است که کارفرما سودی را که صد درصد متعلق به کارگر است می‌برد، نمی‌تواند مشروع باشد. سوسیالیست‌ها این مطلب را بابرهان خاصی خواسته‌اند اثبات کنند (ما خود در آینده راه خاصی برای نامشروع بودن سرمایه‌داری ذکر خواهیم کرد) مطابق فرضیه سوسیالیست‌ها اثبات این مطلب متوقف بر اثبات دو مطلب دیگر است: اول اینکه ارزش هر چیز مساوی کاری است که در آن چیز صورت گرفته است. دوم اینکه ارزش اضافی که در سرمایه‌داری پدید می‌آید فقط و فقط از نیروی کارگر است، ابزار تولید دخالتی در اضافه ارزش ندارد. ما اصل اول را باطل شناختیم، علیهذا احتیاجی به ابطال نظر مارکس در باب ارزش اضافی نداریم. ولی فعلاً بنا می‌گذاریم بر قبول

۱- [مطالب این قسمت تا ص ۹۸ از ص ۱۲۹ تا ص ۱۴۰ یادداشت‌های]

[«اقتصاد» استاد نقل می‌شود.]

اصل اول که آدام اسمیت و ریکاردو آنرا ابداع کردند و مارکس از آنها پیروی کرد، یعنی قبول می‌کنیم که ارزش هر چیز ناشی از کاری است که در آن صورت گرفته است. اکنون بینیم تکلیف ارزش اضافی چه می‌شود؟

سه پرسش اساسی دربارهٔ اقتصاد مارکسیستی

در اینجا به نظر ما در چند مطلب باید بحث شود:

آیا اضافه ارزش از مشخصات سرمایه‌داری جدید است؟

الف: آیا استفاده از نیروی کار به منظور فروش و استفاده از حاصل آن و به عبارت دیگر استفاده از اضافه ارزش از مشخصات کاپیتالیسم است یا آنکه حتی در نظام اقتصاد ساده قدیم نیز بوده است و اگر در قدیم بوده است پس مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید چیست؟ و به عبارت دیگر فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید چیست؟

آیا قدرت ارزش آفرینی هر چیز معادل است با ارزش خود آن چیز؟

ب: آیا همان طوری که ارزش هر چیز ناشی از کاری است که در آن صورت گرفته است، قدرت ایجاد ارزش هر چیز به اندازه ارزش خود آن چیز است یا ممکن است چیزی بیش از اندازه ارزشی که دارد ارزش ایجاد کند و به عبارت دیگر بیش از اندازه کاری که در ایجاد آن صورت گرفته کار تحویل دهد. به عبارت دیگر آیا مقدار کاری که از اشیاء ساخته است حداکثر مساوی است با مقدار کاری که در آنها تراکم یافته و هر چیزی فقط قادر است مقدار کار کمتر را کم

سه پرسش اساسی دربارهٔ اقتصاد مارکسیستی

شده در خود را به دیگری منتقل کند یا قادر است بیش از آن مقدار کاری که صرف خودش شده است به دیگری منتقل نماید. به عبارت دیگر مطابق اصطلاحات مارکسیستی آیا ارزش اشیاء ثابت است یا متغیر و یا شقّ سومی در کار است و باید قائل به تفصیل شد و آن اینکه بعضی اشیاء قادر نیستند و بعضی اشیاء دیگر قادرند، و اگر این چنین است رمز این تفاوت در کجاست؟

آیا نظریهٔ ارزش اضافی مارکس ضدّ سرمایه‌داری است یا مدافع آن؟

ج: آیا نظریهٔ ارزش اضافی کارل مارکس سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه داده است یا برعکس آن را عادلانه می‌نماید. به عبارت دیگر آیا مارکس سرمایه‌داری را از جنبهٔ حقوقی و اخلاقی تبرئه و تطهیر کرده است، یا ظالمانه بودن آن را به ثبوت رسانیده است؟

بررسی پرسش اول

آیا ارزش اضافی از مشخصات سرمایه‌داری جدید است؟

هر چند سوسیالیست‌ها مدّعی هستند که اضافه ارزش به واسطهٔ خرید و فروش نیروی کارگر از مشخصات سرمایه‌داری جدید است [ولی تحلیل صحیح و منطقی مسئله نشان می‌دهد که واقعیت غیر از مدّعای آنهاست].

علل سه‌گانهٔ سرمایه‌داری

ارزش اضافی از نظر ما: مربوط به عادلانه نبودن مزد است از طرفی،

و به استثمار مصرف کننده است از طرف دیگر، و مربوط به ماشین است از جانب سوم.

[از این سه عامل تنها عامل سوم از ویژگی های سرمایه داری جدید است و به عبارت صحیح تر سرمایه داری جدید از لوازم و ویژگی های آن است].

[در مورد استثمار مصرف کننده، باید دید] آیا سودی که بازرگان می برد سهمی از اضافه ارزش تولید کننده است؟ آن چنان که سوسیالیست ها می گویند و در نتیجه بازرگان، تولید کننده را استثمار می کند، و یا سودی که می برد اگر زائد بر مقدار کار و ابتکاری است که به خرج می دهد استثمار مصرف کننده است نه شرکت در ارزش اضافی تولید کنند، (و یا هر دو).

سوسیالیست ها روی قاعده ای که دارند مبنی بر اینکه هر چیزی جبراً در حدود قیمت واقعی خود به فروش می رسد و بازار تعیین کننده ارزش واقعی است، ناچارند که سودهای ناروای بازرگانی را تعدی به حقوق تولید کنندگان بدانند و پس. اما به نظر ما که این مطلب را قبول نداریم، سود ناروای بازرگانی ممکن است تعدی به حقوق تولید کننده باشد و ممکن است تعدی به حقوق مصرف کننده بوده باشد.

[همچنین سرمایه داری تا آنجا که به عامل عادلانه نبودن دستمزدها مربوط می شود] به عقیده ما در قدیم نیز وجود داشته است

ریشه خلاف کاری در سرمایه داری جدید

کارخانه های قالی بافی و پارچه بافی و دستگاه های زرگری و قلم زنی و حتی خیاطی های وسیع و کفاشی های بزرگ و ... غیره ، همه اینها يك عده کارگر می گیرند و می گرفته اند و مزد معین به آنها می داده اند و با کار آنها تجارت و معامله می کرده اند چیزی که هست همین معنا در عصر جدید و عصر ماشین توسعه پیدا کرده است.

ریشه انحراف در سرمایه داری جدید

ریشه خلاف کاری سرمایه داری جدید و همچنین تجارت را تا آنجا که با کارخانه داری مربوط است باید در تحت اختیار قرار دادن وسائلی که به عموم مردم تعلق دارد و قابل خرید و فروش نیست جستجو کرد.

سوسیالیسم تنها از این راه است که قابل توجیه است. این وسائل بر دو قسم است. وسائل و منابع طبیعی، وسائل و منابع صناعی. به همین دلیل سوسیالیسم هم در قدیم می توانسته است وجود پیدا کند (بواسطه وجود منابع طبیعی) و هم در جدید (که منابع صناعی نیز به آن افزوده شده است).

اضافه ارزش را در کاپیتالیسم جدید باید در خود تکنیک و صنعت دانست. این مخترعین هستند که توانسته اند ابزارهایی بسازند که به بتوانند صدها و بلکه میلیونها برابر کاری که صرف ایجاد آنها شده است کار تولید کنند و طبیعت را استخدام کنند. سرمایه دار محصول علم را که اثر نبوغ دانشمندان و پیشرفت اجتماع است و به اجتماع تعلق دارد نه به فرد (زیرا حتی خود دانشمندان نمی تواند اختراع را در

انحصار خود قرار دهد^(۱) با خریدن استخدام می کند و سود سرشار می برد.

[این تکنیک و صنعت جدید است که شکل جدیدی به سرمایه داری] بخشیده است و آن را تبدیل به موضوع جدیدی کرده است].

۱- اختراع و صنعت نظیر تألیف کتاب است، امتیاز کتاب تعلق دارد به مؤلف، مالک کاغذ و قلم حق دارد از روی نسخه ملکی خود برای مطالعه خود نسخه ای استنساخ کند. اما حق ندارد با کاغذ و مرکب و حروف چاپی و ماشین خود هزار نسخه از روی نسخه خود چاپ کند و به فروش برساند. در قدیم که چاپ نبود حق تألیف نبود ولی ماشین این حق را ایجاد کرده است. حق را اجتماع اعتبار می کند ولی چرا این حق در مورد صنایع و اختراعات اعتبار نمی شود. چه فرق است میان کتابی که تألیف شود و هزاران نسخه از آن به منظور تجارت چاپ شود و ماشین که اختراع می شود و هزاران ماشین شبیه او بعداً ساخته می شود. آیا استفاده دیگران از ابتکار او نظیر استنساخ کتاب با قلم است یا نظیر چاپ برای فروش؟ به عقیده ما شق سوم است که شبیه شق دوم است. برای استفاده شخصی نیست، برای تکثیر مثل و فروش آنها هم نیست، بلکه برای استفاده مادی از محصول کار آن ماشین است، و بالاخره برای تجارت با محصول زحمت دیگری است. بلکه کسی که کارخانه مادر ساخت آن ماشین تولید کننده را دایر می کند عیناً نظیر کسی است که کتاب دیگری را چاپ می کند و دنیا از آن نظر تاحدی بزرای او امتیاز و مالکیت قائل است. اما کسی که یک ماشین تولید کننده را می خرد مانند کسی است که یک کتاب می خرد، با این تفاوت که کتاب مولد نیست ولی ماشین مولد است و کار ایجاد می کند و خود مبداء ثروت است و مشابه طبیعت است. قدرت ایجاد ارزش او آنقدر با کاری که صرف او شده است تفاوت دارد که شبیه طبیعت است. در اجتماع چیزی به وجود آمده است که مثل

ماشین موضوعی جدید در فقاقت

سرمایه‌داری ماشینی موضوعی جدید در فقاقت
صرف توسعه و تغییر کمی ماهیت شیء را عوض نمی‌کند مادام که منجر
به تغییر کیفی نشود. به عقیده ما مشخصه اصلی سرمایه‌داری که آن را موضوع
جدیدی از لحاظ فقه و اجتهاد قرار می‌دهد دخالت ماشین است، ماشینیزم
صرفاً توسعه آلت و ابزار تولید نیست، که انسان ابزار بهتری برای کاری
که باید کند پیدا کرده است، بلکه تکنیک و صنعت جدید علاوه بر بهتر کردن
ابزارها، ماشین را جانشین انسان کرده است، ماشین مظهر فکر و اراده و نیروی
انسان بـماهُو انسان است، ماشین مظهر تکامل اجتماع است، تجسم تمدن
تاریخی بشری است، حاصل تلاشهای عظیم فکری چند هزار ساله بشری
است، ماشین جانشین انسان است نه آلت و ابزار انسان، يك انسان مصنوعی
است. ماشین به جای انسان نخ می‌ریسد و پارچه می‌بافد، ماشین می‌دوزد،
ماشین شخم می‌زند، درو می‌کند، خرمن می‌کند، بسته بندی می‌کند و ...
و... ماشین کارهایی که انسان با شعور مستقیم خود انجام می‌داد، انجام
می‌دهد، ماشینیزم این طور نیست که ابزار دستی انسان را تکمیل کرده باشد،
مثل اینکه بیل بهتر و ظرف بهتر و کارد و چاقوی بهتر یا قیچی بهتر در
اختیار انسان قرار دهد. حتی این طور نیست که به جای قوه و بازوی انسان
قوه‌ای از طبیعت استخدام کرده باشد و کارش فقط این باشد که مثلاً بزاری

←

طبیعت قادر است با کار کم که صرف آن می‌شود و احیاناً بدون کار ایجاد
ارزش کند.

بنابراین مخترع ماشین تنها محصول کار نمی‌فروشد او خالق چیزی
است که آن چیز خالق کار است. و خالق ارزش است، بدست او همچو
چیزی جاری شده است. لهذا نمی‌توان آن چیز مملوك شخصی باشد و مبادله
شود در عین اینکه بـدمخترع پاداش باید داده شود. می‌توان گفت حق تألیف
نیز پاداش است نه مال که مثل مال‌های دیگر مبادله شود.

را که انسان بادست خود باید حرکت دهد یا فشار دهد ماشین حرکت می‌دهد و فشار می‌دهد، نه بالاتر از اینست، ماشین تمام کارهای انسان را دقیقتر و با راندمان بیشتر و محصول بیشتر انجام می‌دهد. آنچه در قدیم در مورد کارفرما (ابزارکار) می‌گفتند که «کارفرما کار می‌کند و کدبانو لاف می‌زند» به‌طور حقیقت در مورد ماشین صدق می‌کند والا ابزار قدیم فقط ابزار بود به‌دست انسان، و انسان بود که با او کار می‌کرد، در قدیم انسان مثلاً با شمشیر آدم می‌کشت ولی حالا موشک شهری را از سرزمینی دیگر نشانه گرفته و در آنجا فرود آمده و آن شهر را ویران می‌کند. ابزار بودن ماشین در عصر حاضر، نظیر ابزار بودن انسان برای انسان است. ماشین به آن جهت اینقدر قدرت تولید دارد که جای شعور مستقیم انسان را گرفته است. نیروی عظیم فلزات و بخار و برق و انرژی اتمی و... در حقیقت انسان است با عضلات فلزی و نیروی برق و بخار و اتم، در حقیقت شعور مخترع است که این همه کار با این ابزار را انجام می‌دهد، ماشین مظهر فکر و شعور مخترع، به عبارت بهتر مظهر پیشرفت و ترقی و تکامل اجتماع است که در اختیار سرمایه‌داری قرار گرفته است.

ماشین يك قطعه فلز ساده مثل يك كارد نیست که خاصیت شعور طبیعی انسان منفرد باشد، يك چوب ساده نیست که از جنگل بریده شده باشد و به اجتماع و بلکه به انسان ارتباط نداشته باشد. ماشین که کار می‌کند در حقیقت مغز فلان دانشمند است که با آلات و عضلات فلزی کار می‌کند، بلکه مغز اجتماع و ترقی اجتماع است، و بالاخره اجتماع به‌ما هو اجتماع است که به صورت ماشین در طول صدها قرن درآمده و کار می‌کند. نبوغ جامعه انسانی در امتداد تاریخ است که به این شکل درآمده است^(۱)

۱- [در اینجا لازم است به عنوان توضیح اشاره کنیم به پاره‌ای از]
[مبانی فلسفی مورد نظر استاد شهید که منجر به ابراز نظریه فوق در مسائل]
[اقتصادی و در باب مالکیت ابزار تولید می‌شود].

سوسیالیسم مارکس واژگونه است

سوسیالیسم مارکس واژگونه است

اینجا است که ما می‌توانیم ادعا کنیم که سوسیالیسم مارکس واژگونه است به جای آنکه پایش در زمین و سرش به آسمان باشد، سر در زمین و پا در آسمان دارد. سوسیالیسم مارکسیسم مبتنی بر این اصل است که ماشین سرمایه ثابت است و نیروی کار سرمایه متغیر، در عین حال قادر نیست که ثابت کند چرا نیروی کار، یا نیروی

←

[یکی از مسائل مهم فلسفی در عرصه اجتماعیات بحث اصالت فرد] یا اصالت جمع است. بحث در اینست که آیا جامعه مرکب از افراد است؟ [در یک ترکیب، همیشه یا اجزاء حقیقی است و کل اعتباری. نظیر افراد] [موجود در یک اداره و یا اجزاء تشکیل دهنده یک ساختمان، که در آنها آنچه] [حقیقت و واقعیت دارد همان افراد و اجزاء خاص هستند و هیئت ترکیبی و] [کل آن (اداره یا خانه) امری است که به اعتبار خاصیت و اثری که بر این] [مجموعه مترتب است (و در نهایت چیزی جز مجموعه آثار اجزاء نیست)] [اعتبار شده است. در متن واقعیت موجودی به نام خانه نداریم، آنچه] [هست سنگ و آجر و چوب و شیشه و گل و آهن است ولی از کنار هم قرار] [گرفتن این اجزاء یک فائده ثانوی حاصل می‌شود که به اعتبار آن فائده] [ثانوی به این مجموعه اطلاق لفظ خانه می‌شود. ولی چیزی که صاحب] [حکم باشد و بتوان بر روی خواص و آثارش حساب کرد همان اجزاء] [واقعیت‌دار هستند، آثار خانه در واقع آثار تک تک اجزاء است و لفظ] [مجازی خانه بیانگر هیچ چیز جز مجموعه این آثار فردی نیست.] [و یا بالعکس کل حقیقی است و اجزاء اعتباری، نظیر مفهوم خط‌در] [ریاضیات و یا به وجهی دیگر در ترکیبات شیمیائی و عنصری جهان؛ که در] [مثال اول خط در ریاضیات، عبارتست از واقعیت ممتد و متصل فقط در یک]

←

بازوی انسان، سرمایه متغیّر است و ماشین سرمایه ثابت. در صورتی که طبق اصل تساوی ارزش و کار، ارزش هر دو به اندازه کاری است که صرف تولید آنها شده است و هر چیزی طبق اصول مادی حضرات فقط قادر است حداکثر به مقدار کاری که صرف خودش شده است تولید کند.

← [بُعْد و يك جهت. آنچه هویت خط را قوام می دهد و خدت و اتصال آن است] [ولی ذهن ما پاره ای نقاط بر روی خط فرض می کند و آن را به اجزاء و] [پاره خطهایی تقسیم می کند در حالی که فرض نقاط بنا بسه تعریف خط] [فرض امور غیر واقعی و اعتباری است، هر خطی عبارت است از يك واحد] [حقیقی ممتد متصل. و یا در مثال دوم در ترکیبات شیمیائی آنجا که عناصر] [با یکدیگر ترکیب شده و شیء جدیدی مثلاً آب را به وجود می آورند در] [این شیء جدید کوچکترین اثری از آثار عناصر تشکیل دهنده] [دهنده آن اکسیژن و هیدروژن به چشم نمی خورد. آب دارای خواص به] [کلی متفاوت با هریک از آن دو است و در آن به هیچ وجه اکسیژن و هیدروژن] [قابل تشخیص و صاحب نقش و محلّ حکم نمی باشد، اگر چه پس از تجزیه] [دوباره، هر دو عنصر با استقلال کامل ظاهر شوند ولی مادام که آب هست] [دیگر عناصر تشخیص دهنده آن، «نیستند»]

[در باب اجتماع نیز همین بحث جاری است. گروهی هیئت اجتماع] [را مانند يك خانه و اداره، امری اعتباری و عبارت از اجتماع افراد حقیقی] [می شمارند، اینها طرفداران نظریه اصالت فردند. در این نظریه کلیه حقوق] [و آثار از آن فرد است و اگر جامعه هم حکمی پیدا می کند در واقع به] [اعتبار مصلحت تك افراد، یعنی همان حکم فرد در قالب جمع و مجموعه] [است. آنجا که از ترقی جامعه و یا سقوط و انحطاط آن، از فرهنگ جامعه]

←

سوسیالیسم مارکس واژگونه است

اما سوسیالیسمی که پایه‌اش اکنون ریخته می‌شود هبتنی بر

←
[از مذهب و هر چه دیگر صحبت می‌کنیم همه صحبت از خصوصیات مجموعه‌ای]
[از افراد است که به شکل اکثری و غالبی و بایک اعتبار ذهنی بیان می‌کنیم،]
[این نظر از یک طرف شالوده‌دموکراسی و از سوی دیگر از بنیان‌های]
[سرمایه‌داری است.]

[نظریه دیگر می‌گوید: آنچه حقیقی است جامعه است و آنچه]
[اعتباری است افراد. البته منظور، تن و شخص جامعه یا فرد نیست مقصود]
[شخصیت و روح جامعه و افراد است. می‌گوید افراد به عنوان فرد فاقد]
[هر گونه شخصیت می‌باشند و فقط صاحب یک سلسله غرائز اولیه حیوانی]
[هستند. همه آنچه که به عنوان مظاهر شخصیت و فرهنگ و تمدن محسوب]
[می‌شود خصوصیات روح جمعی جوامع گوناگون است که به قالب فرد]
[القاء می‌شود. این نظریه اگرچه در ذات خود یک نظریه غیر ماتریالیستی]
[است که مدافع و واضع مشهور آن در قرن نوزدهم عالم اجتماع «امیل]
[دورکیم» فرانسوی می‌باشد ولی در ضمن با برخی تغییرات از مبانی نظریه]
[ماتریالیسم تاریخی مارکسیسم نیز محسوب می‌شود. نظریه]
[اصالت جمع در نهایت منکر نقش و شخصیت و آزادی انسانی است ولی]
[از جانب دیگر از مبانی سوسیالیسم و عدالت اجتماعی محسوب می‌شود.]
[در این میان باید دید که نظر اسلام و فلاسفه اسلامی نسبت به این]
[مسئله چیست. اسلام به حکم اینکه یک دین است و... یک جهان‌بینی،]
[خواه و ناخواه درباره همه جنبه‌های هستی باید مستقیم یا غیر مستقیم اظهار]
[نظر کرده باشد و فلسفه اسلامی هم به عنوان یک سیستم تفکر باید موضع]
[خود را در این بحث روشن کند. پاسخ به این سؤال را استاد شهید برای]
[اولین بار به وضوح و صراحت از نظر معارف اسلامی چه در زمینه مذهب و]
[چه از جهت فلسفه اسلامی بیان کرده‌اند. بدین نحو که:]
[آنچه از اصالت فرد قابل قبول است اینکه البته یک انسان الکُل و]

←

اصل تغییر سرمایه ماشینی است، سوسیالیسم مارکسیسم حداکثر

← [يك وجود علیحده‌ای در خارج در کنار وجود افراد در کار نیست اعم از]
[وجود مادی یا معنوی، آنچه هست وجود فردی است. و اما از آن سو این]
[را نیز از اصالت جمع می‌پذیریم که روح جمعی و وجود اجتماعی]
[انسانها يك امر موهوم نیست، صرف اعتبار نیست. افراد جامعه مانند]
[اجزاء يك خانه و یا درختان يك باغ نیستند که هیچگونه ارتباط و تأثیر و]
[تأثیری بایکدیگر نداشته باشند قسمتی از شخصیت و بلکه بخش عمده‌ای]
[از شخصیت انسان مأخوذ از آداب و فرهنگ و سنت‌ها و رسوم جامعه‌ای]
[است که در آن زندگی می‌کند و اصلاً خود وجود فرهنگ و سنن و مذهب]
[و... مصداق همین تأثیر و تأثر روحی افراد جامعه و عبارت است از يك]
[نوع ترکیب روحيات افراد.]

[و اما جمع میان این دو مطلب به ظاهر متضاد چگونه حاصل می‌شود.]
[این چگونه ترکیبی است که هم اجزاء واقعیت دارند و هم کل و مجموعه.]
[این ترکیب يك ترکیب سومی است که مصداق و نمونه محرز و شناخته شده]
[آن هم فقط انسانها و جوامع انسانی می‌باشند. بر مبنای نظریه اصالت روح، که]
[برای انسان علاوه بر وجود مادی و جسمانی يك نحوه وجود و واقعیت غیر مادی]
[نیز اثبات می‌کند (و این روح انسانی، از خود، اقتضائات و گرایش‌های نهفته]
[و بالقوه‌ای نیز دارد که همان فطرت انسانی می‌باشد) در جامعه، روح‌های]
[فردی با یکدیگر دچار تأثیر و تأثر و فعل و انفعال می‌شوند، در اثر این]
[تبادلات و تأثیرات متقابل، علاوه بر خصوصیات فردی، يك خصوصیت عمومی]
[و يك روح جمعی ناشی می‌شود که بعید دیگری از همان روح فردی می‌شود.]
[یعنی از نظر وجود و واقعیت چیزی جز روح‌های فردی در کار نیست، روح]
[جمعی امری در کنار آنها و يك واقعیت علیحده نیست، ولی يك بار عمومی]
[و يك خاصیت متوسطی (به تعبیر قدمامزاج) است که بر همان روح‌های فردی]

←

سوسیالیسم مارکس و از گونه است

اینست که مدعی می شود سرمایه دار از طریق غیر مشروع سود می برد،

←
[حمل می شود. در اینجا در عین اینکه خاصیت متوسط و روح جمعی دارای يك]
[درجه ای از واقعیت و هویت و تا حدی حکومت بر افراد است و لسی در عین]
[حال روح های فردی در روح جمعی حل و فانی نشده و تا حدی استقلال خود]
[را نیز حفظ کرده اند. اینجا آن نظریه عرفانی و فلسفی که در باب کسَل نظام]
[هستی و حقیقت وجود بیان می شود به نام «وحدت در عین کثرت و کثرت در]
[عین وحدت» به نحوی به کار می آید، این مطلب را در باب حقیقت نفس]
[انسان و مراتب نفس نیز جاری می دانند که نفس انسانی در عین وحدت]
[واقعی و حقیقی دارای تجلیات و مراتب متفاوت و متکثری است که در پاره ای]
[موارد این مراتب بایکدیگر متضاد نیز هستند. این نظریه عالی به ما در فهم]
[چگونگی استقلال سایر مراتب نفس از روح جمعی که خود مرتبده ای از]
[مراتب آن می باشد در عین حفظ وحدت و یگانگی همه این واقعیت کمک]
[می کند. ترکیب روح های فردی و ایجاد خاصیت و هویت جدید جمعی نظیر]
[سایر ترکیبات حقیقی و ترکیبات شیمیائی نیست که اجزاء هیچ استقلالی]
[در ضمن ترکیب ندارند و پکسره فانی و محو در ترکیبند. خیر، روح جمعی]
[در اینجا مرتبده ای از همان روح فردی و مظهری از تأثیر و تأثر شخصیت تک تک]
[افراد جامعه در یکدیگر است. و به علاوه اینها همگی در زمینه فطرت کمال -]
[جویانه انسان که خواهان خیر و فضیلت است صورت می گیرد و هویت اصلی]
[و انسانی افراد همان هویت عمومی انسانی است که مقتضای روح فردی]
[است و از همینجا نطفه های فلسفه تاریخ اسلامی نیز منعقد می شود که شرح]
[آن جدا گانه و در جای خود مفصل است.]

[آنچه که تا آنجا به روی آن تأکید و توجه داشتیم همان توجه به]
[خاصیت «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» در حقیقت نفس است که به]
[موجب آن در عین اینکه ترکیب روح های فردی و ایجاد خاصیت جدید یعنی]

←

اما چرا سرمایه‌اش باید از او انتزاع و به اجتماع سپرده شود؟ جوابی

←
[روح جمعی امری حقیقی (ونه اعتباری) است (که نتیجه این حقیقی بودن)
[اصالت جامعه به‌طور واقعی و پایه‌ریزی يك سوسیالیسم اجتماعی است) و]
[در عین حال مراتب دیگر روح فردی یکسره در این ترکیب محو و مضمحل]
[نشده و استقلال اجزاء و مراتب محفوظ می‌ماند (کثرت در وحدت) که در]
[نتیجه پایه‌های دموکراسی و آزادی و استقلال شخصیت فردی انسان نیز]
[استوار می‌گردد و به این ترتیب مشکل بزرگ در راه ایجاد يك فلسفه سیاسی]
[انسانی که همان تضاد میان دموکراسی و سوسیالیسم بوده از این طریق حل]
[گردیده است و امکان ایجاد يك فلسفه اجتماعی و سیاسی نظیر فلسفه اجتماعی]
[و سیاسی اسلامی فراهم می‌شود که در آن هم حقوق و احکام حقیقی جامعه]
[لحاظ شده و هم اهمیت و استقلال فرد به جای خود باقی است].
[ریشه‌های اسلامی این نظریه آن چنان که خود استاد شهید بیان]
[کرده‌اند بیش از همه در آراء استاد و فرزانه روزگار ما علامه طباطبائی]
[مدظله الشریف نهفته است. آنجا که ایشان در تفسیر شریف و گرانقدرشان]
[بقرآن کریم (المیزان) بیان می‌فرمایند که در قرآن برای اجتماع يك نحو]
[وجود حقیقی اثبات شده و این از آیات متعددی که در آن از حیات امت‌ها، و]
[مرگ امت‌ها، حساب و کارنامه عمل امت‌ها، تعالی و انحطاط امت‌ها و...]
[به نحوی سخن می‌رود که گویا درباره اشخاص صحبت می‌شود و این نشان]
[می‌دهد که امت و اجتماع نیز در اسلام متعلق حکم بوده و دارای وجود]
[حقیقی (ونه اعتباری) است (رجوع شود به ترجمه فارسی المیزان جلد ۷ ص]
[۱۵۵ تا ۲۱۶ و نیز جاهای دیگر از این تفسیر) ذکر این مطالب فلسفی به آن]
[اجمال و فشرده‌گی در این نوشته اقتصادی بدان جهت بود که این نظریه پایه]
[فلسفی آن نظر اقتصادی است].

[توضیح اینکه چه بسا صاحب‌نظران مسلمانی باشند و یا برخی دستجات]

←

سوسیالیسم مارکس واژگونه است

ندارد. اما طبق این سوسیالیسم، علتش این است که ماشین تعلق به

←
[و گروه‌های منتسب به اسلام هستند که آنها نیز مالکیت برابر از تولید ماشینی]
[(وبرخی مطلق مالکیت) را عمومی دانسته و قابل تملک افراد نمی‌دانند. ولی]
[باید توجه داشت که بسیاری از این صاحب‌نظران در استدلال‌ات خود بر این]
[مسئله، بیشتر دارای سبک و شیوه‌ا‌هل کلام بوده و به «حسن و قبح» و البته نه حسن]
[و قبح عقلی که حسن و قبح اجتماعی و اخلاقی متوسل می‌شوند. (توضیح اینکه]
[در علم کلام مبنای استدلال بر اصول بدیهی اولی استوار نبوده بلکه بر خوب]
[و بد‌های اولیه استوار است و این البته نمی‌تواند مبنای استدلال منطقی و]
[فلسفی قرار گیرد) یعنی واقعیت موجود سرمایه‌داری و استثمار انسان‌ها را]
[مشاهده کرده و آن را عملی غیر انسانی و در نتیجه غیر اسلامی می‌شمارند و از سمت]
[دیگر مالکیت برابر از تولید ماشینی را خواه ناخواه موجد و موجب این نحو]
[استخدام و استثمار مذموم می‌بینند و آنگاه حکم بر لغو این نوع مالکیت کرده]
[و آن را حتماً نظر اسلام نیز می‌دانند! بگذریم از اینکه برخی افراد و گروه‌ها]
[نیز بدون توجه به واقعیت‌مسائل و صرفاً به علت نفوذ افکار مارکسیستی در]
[عقائد آنها، و به علت از خود باختگی و از خود بیگانگی با فرهنگ اسلامی،]
[برای مرقی جلوه دادن خود سخنان آنها را طوطی‌وار تکرار کرده و اساساً]
[هیچ نوع مالکیتی را اسلامی نمی‌دانند!؟]

[جالب توجه اینکه خود مارکسیست‌ها نیز در اینجا به قاعده کلامی]
[حسن و قبح متوسل شده‌اند) گرچه بدعیده این جانب مارکسیسم سراسر علم]
[کلام است منتهی يك علم کلام الحادی که ملتزم به الحاد است، یکی از اصول]
[اساسی مارکسیسم که تنها معیار شناخت آنها نیز محسوب می‌شود «براتیک»]
[است و این اصطلاح را اگر ترجمه به حسن و قبح الحادی کنیم بد نظر چندان]
[دور از واقعیت نباشد) زیرا مارکسیست‌ها بر مبنای اصول منطقی خود نمی‌توانند]
[روشن کنند که چرا مالکیت برابر از تولید صنعتی نمی‌تواند خصوصی باشد]

←

اجتماع دارد و از اول فرد نمی تواند مالك آن بشود. به علاوه چنان

← [و در متن رساله این مسئله به وضوح بیان شده است.]

[و حال آنکه هر عقیده ای ولو مطلوب و پسندیده هم در نظر آید تا زمانی که معیار منطقی و معقول نداشته باشد قابل تحمیل به دیگران نبوده و اجرای آن يك نحو دیکتاتوری و تحمیل عقیده خواهد بود (که البته در صحنه اجتماع معقولیت به تنهایی شرط کافی نبوده و باید مطلوبیت یعنی برخورداری از اکثریت آراء عمومی را نیز به نحوی از انحاء به همراه داشته باشد تا قابل عمل باشد) و دیکتاتوری هم فرق نمی کند که از ناحیه طبقه اشراف باشد یا طبقه کارگر.]

[ولی در اسلام که دینی است به جمیع جهات منطقی، هیچ سخنی به اعتقاد معتقدین به این عقیده، گزافه و بی ضابطه بیان نشده است. در باب مالکیت نیز ضوابطی کلی وجود دارد (که در بحث مالکیت در صفحات آینده این رساله خواهد آمد). این ضابطه ها در مسئله مالکیت از ناحیه علت فاعلی و غائی مشخص می شوند. توضیح ضابطه اول آنست که هر فاعلی در ارتباط با فعل خود نسبت به دیگران يك نوع اولویت و تقدم استفاده از عین و آثار آن را دارد و این ضابطه در همه جا جاری است یعنی هر جا که این ضابطه باشد مالکیت در آنجا هست. و این هر جا که می گوئیم اختصاص به جای خاصی ندارد و همه عالم وجود از خداوند تا انسان و از فرد تا جامعه همه را در بر می گیرد.]

[حال می رسیم به اینکه بر مبنای استنتاجات گذشته از اصول فلسفه اسلامی و تعالیم قرآنی در باب ترکیب فرد و اجتماع، جامعه دارای يك نحو وجود حقیقی بوده و روح جمعی اصالت داشته و بار پیشرفت ها و تکامل های فرهنگی و اخلاقی و اجتماعی و تکنیکی و صنعتی را به دوش می کشد (البته بدون اینکه استقلال انسان در زمینه های عمومی فطرت انسانی نفی شود) با این حساب

←

سوسیالیسم مارکس واژگونه است

که در گذشته گفتیم و بعد از این نیز توضیح خواهیم داد سوسیالیسم مارکس بیش از آن اندازه که سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه دهد عادلانه جلوه می‌دهد.

←

[ابزار تولید ماشینی که نظر به ماهیت و ترکیب پیچیده آنها، این افسار] [نمی‌تواند کار شعور فردی باشد، محصول شعور و اختراع و اکتشاف نوابغ] [و دانشمندان و در واقع محصول روح علمی عمومی جامعه و سطح کلی دانش] [بشری است و حتی تعلق به خود فرد دانشمند هم ندارد و او فقط دارای يك] [حق امتیاز و پاداشی است و نه حق مالکیت، این اختراعات که محصول و فعل] [روح علمی جامعه است متعلق به کل جامعه و بلکه متعلق به کل جامعه انسانی] [و جهانی است. و قابلیت تملك و انحصار فردی آنها به جهت فقدان کلیه ضوابط] [مالکیت فردی، منتفی است.]

[اکنون خوانندگان می‌توانند به میزان ارزش و گرانبایگی آن اصل] [اسلامی و فلسفی که استاد شهید برای اولین بار در کتاب «جامعه و تاریخ»] [بیان کرده‌اند پی ببرند، در پایان این حاشیه پاسخ به سئوالی را که محتمل است] [در بعضی اذهان مطرح شود لازم می‌داند و آن اینکه چرا استاد شهید، خود] [در متن یا پاورقی این یادداشت‌ها به ارتباط این نظریات اقتصادی با آن مبانی] [فلسفی اشاره‌ای نکردند. علت آنست که این نوشتجات اقتصادی از لحاظ] [زمان نگارش، مقدمند بر تدوین نظریه فلسفی ایشان در باب جامعه و تاریخ،] [و این اثر (جامعه و تاریخ) از زمره آخرین آثار استاد شهید می‌باشند و ایشان] [البته توجه به مبانی نظریه خود داشته‌اند و این توجه از متن استدلالشان] [برمی‌آید ولی چون هنوز این نظریه به صورت تفصیلی پخته و تدوین نشده] [بود به این جهت در این نوشته اشاره مستقیمی به آن نمی‌بینیم و نگارنده با] [توجه به اطلاع از هر دو نوشته استاد شهید ذکر نکات فوق را اگر چه در نهایت] [اجمال، مفید و بلکه ضروری دانست.]

و اما قسمت دوم :

میزان ارزش آفرینی اشیا

این مطلب که اشیا فقط آن اندازه می‌توانند کار ایجاد کنند که صرف آنها شده است. اگر کار صرف شده را اعم بگیریم، يك مطلب فلسفی است و با قانون لاوازیه ارتباط پیدا می‌کند که می‌گوید هیچ چیز موجود و هیچ چیز معدوم نمی‌شود. و یا شکل کامل‌تر قانون لاوازیه که بقای ماده و انرژی است و به موجب آن موجود شدن‌ها و معدوم شدن‌ها عبارت است از ترکیب و تجزیه، و مجموع ماده و انرژی يك مقدار ثابتی دارد. ولی از طرف دیگر اصل بقای ماده و انرژی حتماً کمتر اینست که در مورد طبیعت مرده صادق باشد نه طبیعت زنده. ما در مقاله «اصالت روح» در باره این مطلب بحث مختصری کرده‌ایم^(۱) و مطلبی هم از کتاب «مقدمه‌ای بر فلسفه» تألیف «از والد کولپه» نقل کرده‌ایم، از طرف دیگر این قاعده بر فرض صحت مربوط به مطلق کاری است که در طبیعت در ایجاد اشیا

۱- [«مقالات فلسفی» مقاله اصالت روح]

میزان ارزش آفرینی اشیاء

صرف می شود مثلاً پولاد که به وجود می آید سالها بلکه قرن ها کار در طبیعت صورت می گیرد تا پولاد به وجود آید، و البته مقدار کاری که انسان برای استخراج و تصفیه و ذوب و غیره می کند نسبت به مقدار کاری که در طبیعت برای ایجاد اشیاء صرف می شود بسیار ناچیز است، مجموع کاری که پولاد انجام می دهد (ارزش نهفته در آن) مساوی است با مجموع کاری که صرف تولید و ایجاد آن شده است، اما کاری که صرف تولید پولاد شده منحصر به کارهای انسانی نیست کما اینکه کاری که پولاد می کند منحصر به کارهایی که برای انسان مفید است یعنی کارهایی که ایجاد ارزش می کند نیست، مانعی ندارد که پولاد صدها بلکه هزارها برابر کاری که انسان روی آن انجام داده است به نفع انسان انجام دهد. همچنانکه يك ابزار ساده مانند بیل و تیشه و تیر چوبی و چرم و نعل کفش نیز مجموع کاری که به نفع انسان می کنند با مجموع کاری که انسان روی آنها انجام داده است مساوی نیست.

گذشته از همه اینها سخن در این است که آیا ارزش هر چیز مساوی است با ارزش اشیائی که صرف ایجاد آنها شده است و یا بستگی دارد به مقدار اثری که از آنها برای انسان هست بعلاوه ندرت وجود و قابلیت انحصار.

[ما در گذشته ضمن بحث ارزش ثابت کردیم که میان
[مالیت و به اصطلاح ارزش، و میزان کار انجام شده بر روی اشیاء
هیچ ارتباطی نیست و بلکه مالیت تابع ارزش مصرف و فائده]

[اشیاء نادر و قابل انحصار و تملك است. اما اکنون می خواهیم صرف]
 [نظر از این مسأله ادعای خاص مارکس را در باب ارزش اضافی بررسی]
 [کنیم. انگلس تئوری ارزش اضافی مارکس را چنین توضیح می دهد.]
 [توضیح نظریه ارزش اضافی در متون مارکسیستی]

[«... علی رغم این واقعیت که سرمایه دار کالاها را به ارزش]
 [خودشان می خرد و به ارزش خودشان می فروشد»^۱]، او ارزشی بیش
 [از آنچه به مبادله گذارده به دست می آورد، این امر چگونه به وقوع]
 [می پیوندد؟ تحت شرایط اجتماعی کنونی سرمایه دار در بازار کالا،]
 [کالائی را می باید که دارای این خصوصیت ویژه است که مصرف آن]
 [منشاء ارزشی تازه یا خالق ارزش جدیدی است این کالا نیروی کار است.]
 [ارزش نیروی کار چیست؟ ارزش هر کالا بانیروی کاری که]
 [برای تولیدش لازم است سنجیده می شود. نیروی کار به صورت کار]
 [زنده (کارگر) موجود است، کارگری که احتیاج به میزان معینی]
 [وسائل معاش برای خود و خانواده اش دارد، که تداوم نیروی کار را]
 [حتی بعد از مرگ او تضمین می نماید. لذا زمان کاری که برای تولید]
 [وسائل معاش لازم است نمودار ارزش نیروی کار است. سرمایه دار]
 [مزد او را به صورت هفتگی می پردازد و لذا کار یک هفته را از کارگر]
 [می خرد.]

[تا اینجا آقایان اقتصاددان به خوبی با ما در مورد ارزش نیروی]

[کار موافقت.]

[۱] - [طبق قانون عرضه و تقاضا]

نظریه ارزش اضافی در متون مارکسیستی

[حال سرمایه‌دار کارگر را به کار می‌گمارد. در زمان معینی]
[کارگر به اندازه‌ای که مزد یک هفته‌اش است کار تحویل داده است.]
[فرض کنیم که دستمزد یک کارگر معترف سه روز کار است، بنابراین]
[اگر یک کارگر روز دوشنبه کارش را شروع کند تا عصر چهارشنبه]
[برای سرمایه‌دار ارزش کامل مزد پرداخت شده را جبران نموده است.]
[ولی آیا او در آن موقع از کار دست می‌کشد؟ ابداً. سرمایه‌دار]
[کار یک هفته‌اش را خریده است و کارگر باید در سه روز باقیمانده]
[هفته نیز به کار ادامه دهد. این اضافه کار کارگر، که بیشتر و]
[بالاخر از زمانی است که برای جبران دستمزد مصرف می‌شود منبع]
[ارزش اضافی، سود و انباشت مداوم سرمایه است.]

[نگوئید که این یک فرض قراردادی است که کارگر در سه]
[روز مزدی را که دریافت نموده جبران می‌نماید و سه روز باقیمانده]
[را برای سرمایه‌دار کار می‌کند. خواه او برای جبران دستمزدش]
[دقیقاً به سه روز کار احتیاج داشته باشد، یا دو روز یا چهار روز این]
[موضوع البته در اینجا کاملاً بی‌اهمیت است و بستگی به شرایط دارد.]
[مسئله اصلی اینست که سرمایه‌دار علاوه بر کاری که در مقابل آن مزد]
[پرداخت می‌نماید همچنین کاری را استخراج می‌کند که برای آن مزدی]
[نمی‌پردازد، و این ابداً فرضی قراردادی نیست، چرا که اگر سرمایه‌دار]
[برای مدتی طولانی درست به اندازه ارزش کاری که از طریق دستمزد]
[پرداخت نموده است از او کار بکشد ناچار است که کارگاه‌هایش را]
[ببندد] زیرا بدین طریق منافع از هیچ می‌گردد... در بحث قبل دیدیم

[که هر کاری که توسط يك سرمايه‌دار استخدام می‌شود کاری
مضاف انجام می‌دهد؛ در اثناء بخشی از زمان کارش «به جبر از مزدی
که به وسیله سرمايه‌دار تعیین شده می‌پردازد؛ و این قسمت از کار را
مارکس اصطلاحاً کار لازم نامیده است و بعد از آن او باید به
کارش ادامه داده و در این زمان به تولید ارزش اضافی که بخش
مهمی از آن سود را به وجود می‌آورد می‌پردازد. این قسمت کار، کار
اضافی نام دارد.»^(۱) خود مارکس در این باره چنین گفته است:
[«امتداد روزانه کار در وراء نقطه‌ای که کارگر فقط معادل
ارزش نیروی کار خودش تولید نموده است و تصرف این اضافه کار به
وسیله سرمايه‌دار از تولید ارزش اضافه مطلق است. تولید ارزش
اضافه مطلق پایه عمومی سیستم سرمايه‌داری و مبدأ تولید اضافه ارزش
نسبی است. در این مورد کار روزانه از پیش به دو قطعه تقسیم شده
است، کار لازم و اضافه کار»^(۲)]

نقد نظریه ارزش اضافی :

ایراد اول ایرادی که اینجا هست^(۳) این است که چرا قانون رقابت در

۱- «درباره سرمایه» فردریک انگلس، ترجمه فارسی، انتشارات

مازیار، صفحات ۱۵-۱۷

۲- [«سرمایه» ترجمه فارسی ص ۴۶۲ ج اول، ترجمه ایرج اسکندری

سال ۱۳۵۲]

۳- [این قسمت ص ۶۶ از صفحات ۹۴ تا ص ۹۹ یادداشت‌های

اقتصاد استاد نقل گردیده است].

چهار ایراد بر نظریه ارزش اضافی مارکس

خرید نسبت به این کالای ممتاز یعنی نیروی کار حکمفرما نیست، و بالاخره، چرا قانون عرضه و تقاضا نسبت به این قانون لنگ است، مسلماً وقتی چنین نیروی صرفه‌داری باشد مشتری زیاد پیدا خواهد کرد، یعنی کارفرما زیاد خواهد شد و تقاضای زیاد، بها را بالامی‌برد و احیاناً موجب عرضه زیاد می‌شود و نوسانات رخ خواهد داد تا بالاخره به تعادل منتهی گردد. همان طوری که کم و بیش دیده می‌شود که کارفرمایان در موقع صرف داشتن کار، برای ربودن کارگر با یکدیگر افزایش می‌یابد [و همینطور در مورد] اربابان نسبت به کشاورزان؛ و مزد کارگر افزایش می‌یابد زائد بر مقداری که برای ایجاد نیروی کار لازم دارد، هر چند در مرحله بعد به واسطه زیاد شدن قوه خرید توده‌های کارگر، قیمت‌ها بالا می‌رود و سطح زندگی ترقی می‌کند و گاهی به واسطه عدم امکان عرضه زیاد نرخ پائین نمی‌آید.

خلاصه چه دلیلی هست که نرخ نیروی کار در بازار اقتصاد سرمایه‌داری که بازار آزاد و به قول حضرات هرج و مرج است مثل سایر کالاها بالا نرود و کارگر از آن استفاده نکند.

اشکال و پاسخ

ممکن است از این ایراد جواب داد که فرض مارکسیست‌ها این است که مزد کار معادل ارزش واقعی است و قانون عرضه و تقاضا را در مورد این کالا نیز جاری می‌دانند. ایراد (فوق) وقتی وارد است که فرضیه آنها این باشد که به کارگر مزد کمتر از ارزش واقعی داده

می‌شود.

از این جواب نیز می‌توان جواب داد به اینکه هر چند مزد معادل با ارزش کار یعنی مقدار مصرف شده در تولید نیروی کار است ولی از لحاظ امتیازی که این کالا دارد [که می‌تواند بیش از ارزش لازم برای تولید مثل خود ارزش ایجاد کند] خواه ناخواه همیشه باید بازار سیاه داشته باشد و قیمتی بالاتر از ارزش واقعی خود را احراز کند.

ایراد دوم:

ثانیاً فرضیه گذشته مبتنی بر این است که مزدی که به کارگر داده می‌شود (که مساوی ارزش چیزهایی است که باید به مصرف او برسد تا نیروی کار در او باقی بماند و یا موجود گردد) مساوی ارزش واقعی نیروی کار است، زیرا علی‌المبنی ارزش هر چیزی مساوی است با مقدار کاری که در تولید آن صرف شده است. ولی می‌توان گفت همین خود^(۱) دلیل قاطعی است بر بطلان

۱- [منظور از همین خود، یعنی نظریه ارزش اضافی، و به عبارت دیگر بیان استاد چنین است که: اگر قانون «تساوی ارزش با کار» يك قانون کلی است، استثناء بردار نیست، عمل ما رکن واقعاً مصداق يك بام [و دو هو است، به جای اینکه نظریه ارزش اضافی را که در نیروی کار کشف کرده‌اید ناقض نظریه «تساوی ارزش با کار» (یعنی مبنای نظریه ارزش [اضافی] دانسته و از اینجا پی ببرید که نظریه ابتدائی شما غلط است. [یعنی اینطور نیست که هر چیزی ارزشی معادل کاری که صرف ایجاد آن

چهار ایراد بر نظریه ارزش اضافی مارکس

نظریه تساوی ارزش با کار که می گوید: «ارزش هر چیز مساوی با مقدار کاری است که صرف تولید آن شده است»، بلکه ارزش مساوی است با اثری که بر آن شیء بالفعل بار است، خواه کار زیاد صرف آن شده باشد و خواه کار کم.

خواه علت آن که با آنکه کار کم مصرف آن شده است [ارزشی بیش از کار مصرفی تولید می نماید] اینست که ابتکار نقش خود را ایفا کرده است و خواه از آن جهت که طبیعت نقش فعالی داشته است، مثل مانحن فیه، طبیعت، با صنعت از این نظر متفاوت است. و به عبارت دیگر [همانطور که قبلاً در بحث ارزش اشاره شد] طبیعت زنده با طبیعت مرده دارای يك اختلاف اساسی است [و آن مولد بودن نیروی حیاتی است].

فرضاً نظریه مساوات ارزش و کار مصرف شده، در مورد صنعت صادق باشد در مورد طبیعت صادق نیست، طبیعت همان طور که

←

[شده است تولید می کند در مورد نیروی کار و بلکه درباره مطلق موجودات زنده، این موجودات قادرند ارزشی بیش از کاری که صرف ایجاد و باروری آنها شده است ایجاد نمایند. مارکس به عوض اینگونه نتیجه گیری منطقی لقمه را از پشت به دهان گذاشته و نظریه ارزش اضافی را يك استثناء در قانون کلی (تساوی ارزش با کار) تلقی کرده و نیروی کار را [امری خارق العاده محسوب می کند. ولی نمی پرسد چرا این امر خارق العاده [خارق العاده شده است؟! زیرا پی گیری این پرسش بنیان ماتریالیسم را] متزلزل خواهد ساخت.]

فیزیوکرانها گفته‌اند قادر است که چندین برابر کاری که صرف آن شده است ثمر بدهد.

هرگز نمی‌توان گفت الزاماً قیمت يك كُره اسب مساوی خرجی است که صرف آن شده است و یا قیمت گوشت و نیروی عضلانی خصوصاً در اسب‌های دوانده مساوی کاه و جوئی است که صرف آن اسب شده است، همچنان که عکس قضیه نیز صادق است یعنی بعضی اسبها یا قاطرها و گوسفندها هستند که به اصطلاح به خرج خودشان نمی‌ارزند.

به هر حال نظریه فوق مبتنی بر اینکه قانون مفرغ از نظر خرید کارفرما يك قانون عادلانه است آن طور که لازمۀ نظریه مارکسیست‌ها است^(۱) سخن نادرستی است.

۱- [این که ارزش نیروی کار مساوی با ارزش کلیه عوامل لازم برای تولید مجدد آن است در گذشته مورد بحث قرار گرفت و در نقل قول‌های مربوط به بحث ارزش اضافی نیز همین معنا به چشم می‌خورد، و خود مارکس] [نیز با صراحت کامل در «سرمایه» از آن صحبت می‌کند و یکی از پایه‌های نظریه ارزش اضافی محسوب می‌شود برای نمونه در جلد اول «سرمایه»] [می‌گوید «با تحقق وجود شخص، تولید نیروی کار عبارت می‌شود از تجدید تولید یا نگاهداری آن شخص. يك فرد زنده برای نگاهداری خود] [محتاج به مجموعه معینی از وسائل معیشت است. بنا بر این زمان کار لازم برای تولید نیروی کار، به زمان کاری که برای تولید این وسائل زندگی لازمست]

چهار ایراد بر نظریه ارزش اضافی مارکس

ایراد سوم:

ثالثاً [نظریه ارزش اضافی] هیچ گونه توضیحی نمی‌دهد که چرا نیروی کار این امتیاز را از سایر کالاها دارد که قدرت ایجاد ارزش اضافی در اوست؟ همین قدر می‌گوید این کالای ممتاز!؛ این امتیاز به چه جهت و روی چه فلسفه‌ای پیدا شد؟

به عقیده ما اولاً این خصوصیت کم و بیش در همه کالاهاست، در سرمایه نیز این خصوصیت هست، و ثانیاً این خصوصیت و امتیاز در خصوص نیروی کار از آن جهت است که مربوط است به طبیعت زنده، طبیعت زنده مولد است، يك بر صد محصول می‌دهد، به قول بعضی فلاسفه الهی، طبیعت مرده از لحاظ مقدمات در طبیعت زنده «معد» است نه علت ایجابی.

ایراد چهارم:

رابعاً چرا باید تمام سود کارخانه را منحصرأ از کار کارگر بشماریم، این سود در اثر همکاری کار به اصطلاح زنده و کار به اصطلاح مرده

← [تحویل می‌گردد. یا به گفتار دیگر ارزش نیروی کار عبارت از ارزش آن وسائل]

[معیشتی است که برای نگهداری صاحب نیروی کار لازم است] «سرمایه»

[ترجمه فارسی جلد اول ص ۱۸۲]

[و نیز می‌گوید:]

[«معادل در برابر معادل مبادله شده است. سرمایه دار به مثابه خریدار]

[همه کالاها یعنی پنبه، دوك و نیروی کار را طبق ارزش هر کدام پرداخته است»]

[همان مددک ص ۲۰۰]

پیدامی شود. یعنی سود جدید مولود و فرزند این پدر و مادر است، هر دو در این فرزند شریکند. بلی در مواقع خاصی ارزش اضافی مربوط به کارگر است، مثلاً خطاط یا نقاشی فقیر که وسائل در اختیار ندارد و گرسنه است، نمی‌تواند ایجاد اثر کند، یا مؤلفی که وسائل طبع و نشر در اختیار ندارد، یا فقیر است و برای مدت تألیف احتیاج دارد بالفعل به پول، و از آن طرف خریدار یعنی کسی که قوه خرید داشته باشد یا کسی که از سود این معامله آگاه باشد منحصر به فرد است و یا خریداران همدست شده جلوی رقابت را گرفته‌اند، نقاش یا خطاط یا مؤلف بیچاره مجبور است که به اصطلاح نیروی کار خود را به قیمت ارزانی بفروشد و با ابزار کار فرما و روی کاغذ و تابلوی او برای او بنویسد و تابلویی تهیه کند که صد هزار ریال قیمت داشته باشد ولی در مقابل عمل خود دو هزار ریال بگیرد.

اما نام این ارزش اضافی نیست، یعنی چنین نیست که چون کارفرما [مخارج] بخور و نمیر هنرمند را به او پرداخته است پس ارزش واقعی نیروی کار او را داده است و در این میان ارزش اضافی جوشیده است. بلکه واقعاً ارزش نیروی کار او معادل است با تمام قیمت آن اثر، منهای بهای کاغذ و سایر لوازم و فعالیت‌هایی که در مقدمه و مؤخره این کار لازم است، و اگر صاحب تابلو مالک کاغذ و سایر فعالیت‌ها نباشد با مالک واقعی کاغذ و سایر لوازم و فعالیت‌ها، در این مولود و فرزند سهم می‌باشد ولی البته سهم آنها متساوی نیست، سهم هر کدام بستگی دارد به ارزش بازاری آنها و کاری که صرف آنها شده

چهار ایراد بر نظریه ارزش اضافی مارکس

است [بعد از کسر هزینه‌هایی که به عنوان خدمات انجام شده است] (چون مصنوع جمادی هستند) وابستگی دارد به میزان دخالتی که در تکوین آن اثر از لحاظ علّی و معلولی داشته‌اند.

[از مجموع ایرادهای چهار گانه فوق روشن می‌شود که نظریه ارزش اضافی مارکس صرف نظر از ایراداتی که بر پایه و مبنای آن یعنی نظریه تساوی ارزش با کار وارد است خود نیز نظریه صحیح و موجهی نمی‌باشد، اکنون به دنبال به بحث خود که بررسی سومین پرسش اصلی درباره اقتصاد مارکسیستی است می‌پردازیم.]

تضاد میان شعارهای
مارکس با اصول مکتب اُ

و اما قسمت سوم:

تضاد میان شعارهای مارکس با اصول مکتب او

به عقیده ما کارل مارکس بیش از آن اندازه که سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه بدهد عادلانه جلوه داده است، آن را تبرئه و تطهیر کرده است.

در کتاب «عقاید بزرگترین علمای اقتصاد» می‌گوید: کارل مارکس نظریه تساوی ارزش و کار را از علماء کلاسیک گرفت ولیکن بعکس آنها علیه سرمایه‌داری به کار برد؛ من می‌گویم مارکس نیز ندانسته آن را به نفع سرمایه‌داری به کار برد، اگر ما به شعارهای مارکس توجه کنیم او مخالف سرمایه‌داری است اما اگر شعارها را کنار بگذاریم و بخواهیم اصول و فلسفه او را بپذیریم باید او را از یک نظر پایه‌گذار سرمایه‌داری بدانیم.

مارکس پس از آنکه ارزش هر چیزی را صددر صد به مقدار کاری که صرف ایجاد آن شده می‌داند و ارزش واقعی نیروی کار را معادل مخارجی که صرف ایجاد او یا مثل او شده و می‌شود، می‌داند و از طرف دیگر بازار و مبادله را تعیین کننده واقعی و لاف‌تقریبی

* [مطالب این قسمت تا انتهای ص ۱۱۹ از ص ۱۴۰ تا ۱۵۰]
[یادداشت‌های «اقتصاد» استاد نقل گردیده است.]

تضاد میان شعارهای مارکس با اصول مکتب او

ارزش واقعی می‌داند ناچار باید بگوید چنانکه می‌گویند که سرمایه‌دار مزدی که به کارگری می‌پردازد معادل ارزش واقعی آنست؟! و از طرفی قادر نیست اثبات کند که سرمایه‌دار واقعاً به شخص تعلق ندارد، به اجتماع تعلق دارد. فقط مادلین ناقصی ادعا می‌کند که اضافه ارزش به سرمایه‌دار تعلق ندارد و به کارگر تعلق دارد، در صورتی که اگر واقعاً سرمایه‌دار وی کار کارگر را به قیمت عادلانه خریده است و سرمایه هم به شخص او تعلق دارد قهراً و قطعاً اضافه ارزش هم به او تعلق دارد، سرمایه‌دار آنده ایجاد کننده اضافه ارزش سرمایه باشد یا نیروی کار کارگر، چون به هر حال اضافه ارزش را چیزی ایجاد کرده است که سرمایه‌دار به حق مالک آن بوده است.

شیر عادلانه بودن دستمزدهای کارگری

از نظر ما سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط به اینست که حقوق کارگر به قدر کافی به او داده نمی‌شود، ارزش کار کارگر بستگی دارد به مقدار مفید بودن کارش برای اجتماع، کارگر يك رکن اساسی اجتماع است. همه به کار او محتاجند، کارگر فقط حامی و محافظ حقوق ندارد، و الا باید عالترین حقوق به او تعلق داشته باشد، اینكه در يك اجتماع يك مدیر كَل بی‌مصرف ماهی ده‌هزار و سه هزار تومان حقوق می‌گیرد ولی يك کارگر روزی ده تومان که اگر همه روزه بگیرد می‌شود ماهی سیصد تومان، يك دستمزد ظالمانه

است. هیچ دلیلی ندارد که حقوق رفتگر نباید از سید تومانیان مثلاً بالاتر باشد و حقوق یک وزیر نباید از سدهزار تومان کمتر باشد، درست است که نبوغ و ابتکار و سطح عالی کار و کار فکری و مغزی ارزش بیشتری دارد ولی امتیاز آن کارها به افتخاری است که نصیب صاحبان آنها می گردد، برای رفتگر، خود رفتگری نوعی مجازات است و نباید حقوق و مزد اینها را کمتر فرض کرد. کارگران مؤسسات شخصی را غالباً با مقیاس کارهای پست اندازه می گیرند حال آنکه اگر سطح حقوق کارگر به حکم قانون بالا برود همه کارگران از آن استفاده می کنند و عندالزوم بر بهای جنس تولیدی افزوده می شود و در نتیجه از طرفی بر قوه خرید طبقه کارگر می افزاید و از طرف دیگر از قوه خرید سایر طبقات می کاهد و فاصله طبقاتی کمتر می شود. پس يك علت سود (سرمایه دار) تقلیل دستمزد است.

علت دیگر استثمار مصرف کنندگان است به وسیله در انحصار قرار دادن بازارها و یا تبارها و عدم نظارت دولتها.

علت دیگر اینست که (سرمایه دار) از وسیله ای استفاده می کند که آن وسیله اضافه کار تولید می کند یعنی ماشین؛ و همین جهت است که بیش از هر جهت دیگری سرمایه داری را نامشروع می کند.

استثمار مصرف کنندگان عامل دیگر سرمایه داری

بدعقیده ما بیشتر سودهای ناروای بازرگانی ناشی از استثمار مصرف کنندگان است، جنس های وارداتی کلاً از این قبیل است، در جنسهای صادراتی تولید کننده استثمار می شود و این ربطی به ارزش اضافی و شرکت بازرگان در اضافه ارزش کارخانه دار ندارد.

تضاد میان شعارهای مارکس با اصول مکتب او

سوسیالیست‌ها چنانکه قبلاً گفتیم ناچارند فروش را همیشه به قیمت واقعی بدانند و ناچارند استثمار را در ناحیه تولیدکننده بدانند و اینهم یکی از شاخه‌ها و فروع اصل تساوی ارزش با کار است ولی ما اصل و فرع هر دو را باطل شناختیم.

نتیجۀ این بحث:

خلاصه اینکه هرچند سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط است به کمی مزد کارگر یعنی طبقۀ تولیدکننده و از طرفی مربوط است به استثمار طبقۀ مصرف‌کننده، ولی منبع اصلی سرمایه‌داری جدید و مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید ماشین است، اگر سرمایه‌دار نه تولیدکننده را استثمار کند و نه مصرف‌کننده را، بازهم به واسطه در اختیار داشتن ماشین قادر است سود سرشار ببرد ولی چون ماشین مظهر پیشرفت اجتماع است نمی‌تواند به شخص تعلق داشته باشد پس منبع اصلی و اساسی سرمایه‌داری جدید نامشروع است.

مُرَاشْتَرَاكِ اسلام با سوسیالسم

در اینجا این نکته را باید یاد آوری کنیم که هر چند اسلام مالکیت فردی و شخصی را در سرمایه‌های طبیعی و صناعی (امثال زمین و ماشین‌های تولیدی) نمی‌پذیرد و مالکیت را در این امور عمومی می‌داند ولی اسلام مالکیت اشتراکی کار را نیز نمی‌پذیرد، یعنی طرفدار این اصل نیست که کار به قدر استعداد و مزد به قدر احتیاج، نمی‌گوید همه ملزمنند که کار کنند و محصول کارشان به اجتماع تعلق دارد، آری افراد می‌توانند بالاشتراك کار کنند و کار اشتراکی را انتخاب کنند همان‌طور که زارعین در قدیم بالاشتراك کار می‌کردند و روی حسابی معین که مثلاً دهقان چقدر ببرد و سالار چقدر و گاو چقدر، آخر کار زراعت را میان خودشان تقسیم می‌کردند، یا چند نفر بالاشتراك دیمی کاری می‌کردند یا گوسفند داری می‌کردند؛ اما مردم ما ز نیستند که هر کسی به قدر استعداد کار کند و به قدر احتیاج محصول بردارد.

پس آن مقدار از سوسیالیسم از نظر منطق و از نظر اسلام قابل توجیه است که قسمتی از سرمایه‌ها یعنی سرمایه‌های عمومی بالاشتراك

مرز اشتراك اسلام با سوسیالیسم

باشد و اما کار اشتراکی را که الزامی و اجباری باشد هیچگونه نمی توان از اسلام استنباط کرد؛ مگر اینکه در موارد خاصی یعنی در زمینهای عمومی یا کارخانههای عمومی طوری باشد که کار فردی میسر نباشد و تازه اگر هم اینطور باشد نه چنین است که مالکیت فردی در کار نیست بلکه محصول با تسویه یا بالتفاوت طبق قرارداد میانشان تقسیم می شود و هر فردی مالک سهم خود خواهد بود.

پس اگر مشخص اصلی سوسیالیسم را اشتراك در سرمایه بدانیم اسلام يك اشتراكی است و اگر مشخص اصلی آنرا اشتراك در کار بدانیم اسلام يك مسلك اشتراکی نیست. ما در فصل «اسلام، سرمایه داری، سوسیالیسم» مضار و مفاسد مالکیت سرمایه و منابع تولید را از يك طرف و مضار و مفاسد سلب مالکیت فردی را از محصول کار شخصی مفصلاً ذکر کرده و منطق اعتدالی اسلام را مشخص می کنیم.

اکنون جهت آمادگی برای ادامه بحث يك بار مطالبی را که در این بخش گفتیم خلاصه می کنیم:

الف - مشخص و فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید یعنی رژیم بعد از رژیم فئودالیسم، خرید و فروش و تجارت با نیروی کار نیست آن طور که سوسیالیستها - و شاید دیگران هم - ادعا کرده اند بلکه مشخص اصلی ماشین یعنی اختراعی که تنها ابزار کار انسان نیست بلکه مثل خود انسان به وجود آورنده کار و منبع کار است به مقیاس صدها برابر انسان.

ب- فرضاً که تساوی ارزش و کار را بپذیریم قدرت ایجاد ارزش يك چیز تابع میزان ارزش خود آن چیز نیست یعنی قدرت ایجاد کار يك چیز مساوی با مقدار کاری که انسان روی آن انجام داده نیست. خواه آن چیز يك جسم زنده باشد یا يك جسم مرده. استدلال کدام به يك دلیل.

ج- سوسیالیسم مارکس واژگونه است.

د- شعارهای مارکس سندسرمایه‌داری است اما اصولاً معطوف

مارکس سرمایه‌داری را تظہیر و تقویت می‌کند

ه- برهان ارزش اضافی مارکس بر فرض صحت، سود سرمایه‌دار

را نامشروع جلوه می‌دهد و ماشین را وسیله مشرور می‌داند

که سود ببرد نمی‌داند اما دلیلی ندارد که چرا ماشین سود ببرد

مشروع يك نفر پولدار احياناً (مانعی ندارد که کسی با پول مشروع

خود ماشین بخرد) خریده شده باید از ملکیت شخصی او خارج شود.

و به مالکیت جمع در می‌آید. خود مارکس مالکیت شخصی را در

مولود کار باشد مشروع می‌داند.

و- از نظر ما دلیل بر مالکیت اشتراکی چیزی آنست که آن

چیز را فرد به وجود نیاورده است، طبیعت به وجود آورده یا اجتماع

آن را به وجود آورده است و هیچ يك از این دو بخاطر يك شخص معین

هم به وجود نیاورده اند. یعنی فرد با آن چیز نه رابطه فاعلی داشته باشد

و نه رابطه غائی.

ز- ماشین مظهر تکامل اجتماع است و هیچ فردی رابطه تنهائی

مرز اشتراك اسلام با سوسياليسم

نمی‌توان مخترع و مبتکر آن شمرد، از اینجهت هم با ابزار دستی متفاوت است و هم با آثار هنری و تألیفات و دفاتر شعر. [در اینجا این] [سؤال مطرح می‌شود که وسائلی همچون ساعت و یا رادیو و از این] [قبیل که مطابق این ضابطه با کار فردی قابل تولید نبوده و ثمره] [دهها و بلکه صدها سال تجربه هزاران دانشمندان و مبتکر می‌باشند] [چطور؟ آیا آنها هم قابل تملک فردی نیست؟ ضابطه بعدی که به] [نقش مولد ماشین اشاره می‌کند و روشن می‌سازد که منظور از] [ماشین در اینجا آن گونه ابزاری است که خود جنبه ابزاری نداشته] [و بلکه جنبه مولد و زاینده دارد].

ح- ماشین جانشین انسان است در کار، نه يك ابزار انسان برای تولید. ماشین مولد است نه ابزار تولید. اختراع ماشین ایجاد کار قابل خرید و فروش نیست، ایجاد منبع ایجاد کار است و از این جهت هم با ابزار دستی متفاوت است.^(۱)

۱- [در اینجا اشکال دیگری ممکن است مطرح شود که علاوه بر] [ماشین‌های ابزاری، امروز پیشرفت تکنیک کار را به جایی رسانیده که امکان] [ساخت ماشین‌های تولیدی کوچک نیز فراهم شده است به طوری که افراد] [می‌توانند در منازل خود از این ماشینها بهره‌مند شوند مثلاً ماشین‌های] [بافندگی کوچک خانگی و یا ماشین‌های تهیه لبنیات خانگی و امثال اینها] [پاسخی که از این اشکال می‌توان داد اینکه:] [بحث استاد شهید يك بحث کلی فلسفی است و نتیجه آن تنها اینست] [که ماشین‌های مولد باید متعلق به جامعه باشد ولی این بحث ناظر به]

ط- سوسیالیسم به معنی مالکیت اشتراکی سرمایه از لحاظ ماشین، مخصوص عصر جدید است ولی از لحاظ طبیعت در قدیم نیز می توانسته وجود پیدا کند^(۱) برخلاف نظر سوسیالیست ها .

۴- [کیفیت تحقق این مالکیت که از چه طریق انجام شود، نمی باشد . بدین معنی که مثلاً در مورد ماشین های مولد سنگین و عظیم که تعداد آنها در جامعه محدود است طبیعی است که تنها راه کمک جامعه دخالت دولت و ملی کردن کارخانجات مزبور می باشد لکن اگر وضع صنعتی و تکنیکی به شکلی شد که برای هر فرد امکان تملك ماشین مولد بود و همه توانستند در خانه ها و یا کارگاه های خود از ماشین تولیدی خاصی بهره مند شوند طبیعی است که در اینجا توزیع حق جامعه بطور مستقیم صورت گرفته و همه افراد از ثمره ترقی علمی و فرهنگی جامعه بشری مستقیماً بهره مند گردیده اند و نیازی به دخالت واسطه به نام دولت نمی باشد، بلکه افراد هر يك به تناسب نیاز خود از يك جنبه از این ترقی تکنیکی استفاده می کنند مثلاً يك نفر کفاش از يك ماشین کوچک تولیدی در کفایش خود استفاده می کند و يك نفر لبنیات فروش از ماشین کوچک متناسب با حرفه خود و يك بافنده از ماشین مربوط به حرفه خود و به این ترتیب محصول علمی جامعه مستقیماً و به تساوی توزیع گردیده است.]

[ولی در مورد ماشین های مولد بزرگ و کارخانجاتی که به تعداد کمی در هر جامعه مورد نیاز و قابل بهره برداری است چون ثمره و محصول ترقی تکنیکی جامعه متعلق به کلیه جامعه می باشد و نه به معدودی سرمایه دار ، بنا بر این برای حفظ حقوق اجتماع، دولت می بایست مالکیت این واحدها را رأساً به عهده گرفته و درآمد حاصله را به مصرف کل جامعه برساند.]

۱- رجوع شود به فقه و مدارك حدیثی راجع به انفال در خاتمه کتاب خمس و همچنین رجوع شود به کتاب «احیاء الموات والمشترکات» در فقه، و در کتب حدیث باب احیاء موات احادیثی که وارد شده است در موضوع مشترکات از قبیل آب و آتش و علف .

مرز اشتراك اسلام با سوسیالیسم

ی- اشتراكیت در کار بهیچوجه صحیح نیست. اشتراك در کار همان است که در فقه اشتراك در ابدان گفته می شود (شرایع- وسیلة النجاة سیّد) ^(۱)

۱- مطابق آنچه از کتب فقه ، « کتاب الشركة » استفاده می شود ، شرکت قهری است یا اختیاری.

شرکت قهری آنست که به سببی غیر اختیاری مثل موت مورث پیدا شود. شرکت اختیاری آنست که موجب شرکت اختیاری باشد ، این نیز بردو قسم است. گاهی عقد بر امری واقع می شود که لازمه اش اشتراك چند نفر در عین یا منفعت یا حق یا دین خاصی است مثل خریدن چند نفر بالا اشتراك مالی را بر ذمه و یا فروختن عین مشترکی را به عین دیگر و امثال اینها؛ و گاهی مفاد و مقتضای خود عقد شرکت است و شرکت اصطلاحی فقه همین است.

موجب شرکت قهری سه چیز است: ارث ، حیا زت بالا اشتراك و امتزاج.

در شرکت عقدی این بحث است که آیا معاظاة کافی است یا نه والبته کافی است. شرکت عقدی در عصر ما فوق العاده اهمیت پیدا کرده و انواعی پیدا کرده است. شرکت های تضامنی و غیر تضامنی به وجود آمده است و احیاناً مسائل نوی در آن پیدا می شود .

فقها شرکت عقدی را چهار نوع فرض می کنند و مدعی هستند فقط يك نوع آن صحیح است، ۱- شرکت عنان یا شرکت در سرمایه ۲- شرکت ابدان یا شرکت در کار ۳- شرکت وجوه یا شرکت در اعتبار ۴- شرکت مفاوضه یا شرکت در جمیع شئون فعالیت مالی فقها فقط قسم اول را صحیح می دانند.

مسئله مالکیت

[حال باید به قسمت دوم بحث یعنی مسئله مالکیت بپردازیم و]
 [بیش از آن برای حضور ذهن مجدد، خوانندگان را به معانی مالیت]
 [و ثروت و نیز به عوامل ایجاد مال و ثروت توجه می دهیم.]

یادآوری تعریف ثروت

[گفتیم که:] ^(۱) ثروت یا مال عبارت است از هر چیزی که یکی از حوائج طبیعی یا اعتباری، ضروری یا تجملی بشر را بر آورد. (ولی به عقیده بعضی مال یا ثروت عبارت است از چیزی که بشر آنرا با کار به وجود آورده است.) همانطور که در فقه گفته شده است لازمه ثروت بودن و مالیت، مملوکیّت نیست، زیرا ممکن است مالی تصاحب نشده باشد، یا آنکه از نوع اموالی باشد که منافعش به عموم تعلّق داشته باشد، مانند اراضی «مفتوحه عنوه» یا به طبقه خاصی تعلّق داشته باشد، مانند اوقاف. از آن طرف ممکن است چیزی مملوک باشد ولی به علت کافی نبودن برای رفع احتیاج بشر به واسطه خردی، مال و ثروت شمرده نشود، مانند يك حبه گندم، بر حبه گندم آثار مملوکیّت ممکن است

[۱]- [مطالب این قسمت تا ص ۱۲۶ از ورقه های «اسلام، سوسیالیسم،

[سرمایه داری» از صفحات ۱-۶ نقل گردیده است.]

عوامل تولید ثروت

بار شود، دیگران بدون رضایت صاحب آن حَقّ اتلاف و تصرف در آن ندارند، اما چون مالیت ندارد و قابل خرید و فروش نیست و به اصطلاح دارای «ارزش» نیست و قابلیت مبادله ندارد، لهذا می توان گفت ضمان آور نیست، مصداق «مَنْ أَقْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ فَهُوَ ضَامِنٌ» «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تَوَدَّى» [بموجب این قواعد هر کس مال دیگری را از بین ببرد باید ضمان و غرامت آن را بپردازد و در مانحن] [فيه چون مالیت ندارد و قیمتی ندارد اگر نابود شود تادان و] [غرامت هم ندارد] [اکنون با توجه به مفهوم ثروت باید دید که اصولاً ثروت چگونه در جهان ایجاد می شود].

عوامل تولید ثروت:

عامل تولید کننده ثروت گاهی يك چیز، و گاهی دو چیز و گاهی سه چیز می باشد. به این ترتیب:

الف- ثروتهائی که فقط طبیعت در تولید و ایجاد آن دخالت دارد، مانند میوه های جنگلی، گل های صحرائی، گیاهان دوائی و علفهائی که به درد حیوانات اهلی می خورد.

ب- ثروتهائی که طبیعت به علاوه کار و کوشش انسان در ایجاد آنها دخالت داشته است. مانند درختی که به دست يك انسان کاشته می شود، تخم يك درخت یا قلمه درخت دیگر را در زمین می کارد و درخت می شود. این درخت محصولی است از قوای طبیعت و کوشش انسانی که قصد تولید داشته است. از این قبیل است دام داری، مرغ داری و امثال اینها، البته تولید فرزند حیوانات با شیر خود آنها

می‌توان گفت که صرفاً مولود طبیعت است و انسان در تولید آنها دخالت ندارد و در عین حال با قسم اول این تفاوت را دارد که کوشش انسان در حفظ و نگهداری فرزند حیوان دخیل است.

ج- ثروتهایی که از طبیعت به‌علاوه کار به‌علاوه سرمایه^(۱) که خود محصول کار و طبیعت است، به‌وجود می‌آید. از این قبیل است محصولات کشاورزی ماشینی و حتی غیر ماشینی و همچنین منسوجات، کفش، داروهای شیمیایی، قند، شکر، نان و...

آیا ممکن است بدون دخالت طبیعت، تنها با کار، یا با کار و سرمایه ایجاد ثروت کرد؟ البته نه؛ زیرا ثروت بالاخره یا ماده‌ای است از مواد ساخته شده طبیعت و یا امری که به طبیعت تعلق دارد مانند امتیاز تألیفات علمی و ادبی و یا امتیاز اختراعات و اکتشافات. آیا ممکن است تنها طبیعت و سرمایه، تولید ثروت کند و کار هیچ‌گونه دخالتی نداشته باشد، ظاهر آ هنوز چنین وسیله‌ای برای بشر پیدا نشده است و شاید به این نحو که حتی اگر سرمایه (کارخانه) احتیاج به مدیر و مراقب و متخصص نداشته باشد هرگز تحقق نخواهد یافت. ولی به معنی این که تمام کارهای تولیدی را سرمایه (کارخانه) انجام دهد، و کار، تنها همان باشد که صرف امور تخصصی یا غیر تخصصی می‌شود البته امری ممکن است. و هر چه صنعت پیشرفت می‌کند از دخالت مستقیم

۱- در اینجا مقصود از سرمایه، مطلق‌ابزار تولید است نه سرمایه به

معنی خاص آن.

مالکیت از نظر فلسفی

کار و کارگر در تولید کاسته می شود و بردخالت سرمایه افزوده می گردد.

[پس از این مقدمات به بررسی مسئله مالکیت می پردازیم ابتدا مسئله را تا حدی از جنبه فلسفی تحلیل می کنیم]

مالکیت از نظر فلسفی (۱)

مالکیت چیست؟ برای اینکه ماهیت (۲) مالکیت را به دست آوریم اول وضع آن را در میان بشر جستجو می کنیم.

اولاً می بینیم بشر میان خود و بعضی اشیاء رابطه خاصی قائل است که آن رابطه را میان شخص دیگر و آن شیء قائل نیست، معمولاً این رابطه را در جایی قائل است که خود، آن شیء را بوجود آورده و یا از چنگال طبیعت بیرون آورده و یا آن را پیدا کرده است و در این حالات خود را از دیگران نسبت به آن شیء اولی و مقدم می داند. يك خصوصیت دیگر این است که این رابطه را قابل سلب و تبدیل می داند (۳).

۱- [مطالب این قسمت از یادداشت های «اسلام، سوسیالیسم، سرمایه داری»]
[نقل گردیده است.]

۲- [منظور تعریف مالکیت است که مجازاً به ماهیت تعبیر شده است.]

۳- [اگر خصوصیت اول (حق اختصاص) را به منزله جنس در تعریف مالکیت اخذ کنیم، خصوصیت دوم به منزله «فصل» جداکننده میان حق و ملک می باشد. چه آنکه در حق هم اختصاص هست ولی قابلیت تبدیل نیست.]

این طرز عمل و همچنین وضع لغت خاص در این زمینه دلیل بر این است که بشر تصور خاصی در این زمینه دارد. اینجا است که جای تحقیق فلسفی در باره چگونگی این تصور است. بعضی به همین مقدار قناعت می کردند و می گفتند که مالکیت يك امر اعتباری است، اما از آنجا که ثابت شده است اعتبار به معنی اینکه انسان تصویری را از خود اختراع کند محال است پس باید دید اولاً به چه دلیل اعتباری است؟ و ثانیاً حقیقت اعتبار چیست؟ ثالثاً مالکیت چگونه اعتبار شده است؟ اما اینکه بشر با قرارداد مالکیت را اثبات یا سلب یا تعویض می کند دلیل بر اعتباری بودن آن است. ولی اعتبار چیست؟

[در اینجا قبل از اینکه به ادامه بیانات استاد شهید بیردازیم]
[چون آن مرحوم این قسمت از بحث را بسیار به اجمال و به طور]
[اشاره بیان فرموده اند و با توجه به اهمیت این مقدمات که اگر به]
[آنها توجه نشود بسیاری از نتایج ناقص مانده و قابل فهم نخواهند]
[بود لذا به اختصار سخنی از حقیقت اعتبار می رود].

در حقیقت اعتبار

[«اعتباری» معمولاً در مقابل حقیقی گفته می شود و این در اصطلاح]
[فلسفه به معانی گوناگون به کار می رود. از این معانی مختلف، دو مورد]
[مربوط است به تصورات اعتباری و حقیقی و يك مورد راجع است به]
[قضایا. (البته حقیقی در مقابل و همی و خیالی مانند سیمرغ و شانس]
[نسبت به درخت و کوه و ... و نیز اعتباری در مقابل اصیل همچون]
[ماهیت در مقابل وجود، نیز اصطلاح گردیده است که توضیح آنها]

در حقیقت اعتبار

[خارج از بحث ماست]

[مورد اول تصورات حقیقی و اعتباری مربوط است به تصوراتی]
[که مستقیماً توسط یکی از حواس ظاهری یا باطنی از عالم خارج]
[اخذ گردیده و در اصطلاح فلسفه در قالب مقولات طبقه‌بندی شده]
[و همه از تقسیمات ماهیات خارجی می‌باشند. مثل تصور کوه، درخت،]
[آب، رنگ‌های مختلف، زمان، مکان، مزه‌ها و . . . اینها تصورات]
[حقیقی و هر يك مربوط به يك جنبه از ماهیات خارجی هستند که]
[توسط حواس به‌ذهن سپرده شده‌اند].

[و در مقابل، يك دسته تصورات عام‌تر قرارداد که مستقیماً]
[توسط حواس از ماهیات خارجی اخذ نشده و قابل انطباق بر آنها]
[نمی‌باشند بلکه محصول فعالیت عقلانی انسان بر روی تصورات دسته]
[اول بوده و مقولات ثانیه نام دارند و اینها همه از شئون و مراتب]
[و «نحوه وجود» اشیاء محسوب می‌شوند، مانند خود مفهوم وجود،]
[عدم، وحدت، کثرت، علت، معلول . . . این دسته تصورات گرچه منشاء]
[انتزاع خارجی دارند و نیز قابل صدق بر ماهیات خارجی هستند]
[ولی خود مستقیماً ما بازاء عینی نداشته و به این جهت اعتباری]
[نامیده می‌شوند. این گونه تصورات اعتباری بدون دخالت اراده و به]
[طور طبیعی توسط دستگاه عقلانی در برخورد با جهان خارج برای]
[ذهن انسان حاصل می‌شود].

[مورد دوم کاربرد اصطلاح اعتباری، در مفاهیمی است که اگر چه]
[آنها نیز هم‌چون مفاهیم دسته اول ما بازاء خارجی ندارند لکن]

[بر خلاف اعتباریات دسته اول از شئون و مراتب و نحوه وجود اشیاء]
 [نبوده و لذا قابل صدق بر ماهیّات خارجیّه نیز نمی باشند. این]
 [تصوّرات فقط در زمینه یکی از حاجات عملی انسان، از سوی دستگاه]
 [ذهن و غریزه بقاء در انسان جعل گردیده و به مثابه يك تصوّر]
 [حقیقی به کار گرفته شده اند. حال یا این زمینه عملی کاملاً فردی]
 [بوده و در مرتبه قبل از تعلّق فرد به اجتماع قرار دارد (اعتبار حسن]
 [و قبح، متابعت از علم و ...)] و یا در مرتبه وجود اجتماعی انسان]
 [مطرح میگرد (اعتبار ریاست و مرئوسیت، اعتبار امر و نهی، ملك و ...)]
 [کاربرد سوم اعتباری، همان معنای دوم است در هیئت تصدیق و قضیه].
 [قضیه حقیقی آن چنان قضیه ای است که صرف نظر از صادق یا]
 [کاذب بودن، قابلیت تحقق در خارج را داشته باشد. یعنی در قضیه]
 [حقیقی لزوماً نباید موضوع و محمول از تصوّرات حقیقی (در مقابل]
 [وهمی و خیالی) تشکیل شده باشد بلکه ملاک در حقیقی بودن همان]
 [قابلیت تحقق خارجی است، مثلاً درخت و سنگ و ماه و خورشید]
 [و خدا و روح از مفاهیم حقیقی و سیمرغ و غول و دریای طلا و]
 [شانس و همای سعادت و ... از تصوّرات وهمی و خیالی است ولی]
 [همه اینها می توانند موضوع و محمول قضایای حقیقی واقع شوند].
 [مثلاً قضایای: درخت وجود دارد، خورشید سنگ است، خدا]
 [وجود دارد، روح وجود دارد، شانس وجود دارد، سیمرغ همای سعادت]
 [است، که همه این قضایا به لحاظ این که خبر از وجود و یا عدم يك]
 [یا چند واقعیت در خارج می دهند حقیقی محسوب می شوند. اگر]
 [چه که از لحاظ صحت خبر و درستی آن که آیا واقعاً در خارج]

در حقیقت اعتبار

[چنین است یا نه، ممکن است هر يك صادق یا كاذب باشند و یا يك]
 [قضیه از لحاظ يك عده صحیح و صادق و از نظر گروهی دیگر باطل]
 [و كاذب باشد. مثلاً قضیه خدا وجود دارد از نظر الیهون حقیقی ترین]
 [قضایا و از نظر ماتریالیست ها خبری نادرست است، و وجود سیمرغ یا]
 [شانس و اقبال از نظر بعضی مردم امری موهوم و باطل و از نظر]
 [گروهی دیگر مسئله ای یقینی به شمار می رود و البته برای رسیدگی]
 [به صحت و سقم ادعای هر گروه باید به بررسی دلائل آنها بر اثبات]
 [نظریه خود (اعم از دلائل حسّی و تجربی یا عقلی) پرداخت.]
 [در مقابل این دسته قضایا، پاره ای دیگر از قضایا قرار دارند که متضمن]
 [بیان يك خبر و توصیف يك واقعه از عالم واقع نبوده بلکه محتوای آنها]
 [انجام يك خواسته و میل درونی و نفسانی، فردی یا اجتماعی، اخلاقی یا]
 [مذهبی یا سیاسی و... است. در اینگونه قضایا اگر چه موضوع و محمول]
 [از مفاهیم حقیقی تشکیل شده باشد ولی در مصداق واقعی خود بکار نمی رود.]
 [یعنی انسان یکی از خواسته ها و داعی نفسانی خود که مایل به تحقق آن]
 [است، صورت یکی از مفاهیم حقیقی خارجیه را نسبت داده و آثار آن]
 [مفهوم را از تحقق آن داعی نفسانی جستجو میکند. طبیعی است بار]
 [کردن آثار مفاهیم حقیقی بر مصداق غیر واقعی آنها زمانی جنبه عقلانی]
 [خواهد داشت که میان مصداق حقیقی و اعتباری يك نحو مشابهت]
 [و سنخیت و ملائمتی در کار باشد و همین وجه امتیاز اعتبارات]
 [شاعرانه از عاقلانه است.]
 [وجه اشتراك اصلی و عمومی در مورد هر سه معنا که به]
 [واسطه آن اطلاق اعتباری بآنها از صرف اشتراك لفظی خارج میشود]

[این است که در تمامی این موارد، امور اعتباری دارای ما بازاء عینی]
 [مستقیم در خارج نبوده و توسط حواس انسان مستقیماً از خارج]
 [اخذ نگردد؛ و در مقابل آن‌ها امور حقیقی مستقیماً دارای]
 [مصادیق عینی هستند، و یا همچون قضایای حقیقی - صرف نظر از صدق]
 [و کذب آن‌ها - از تحقق یک واقعیت عینی خبر می‌دهند.]

[پس اگر مفاهیم اعتباری خود مستقیماً از خارج به دست]
 [نیامده‌اند و از طرفی ذهن نیز بنا به اصول مسلم فلسفی از پیش خود]
 [هیچ تصویری نداشته و هر چه دارد از خارج به دست آورده است]
 [بنابر این مفهومی که از خارج اخذ نشده باشد اساساً نمی‌تواند در]
 [ذهن موجود باشد. لذا تنها راه برای وجود مفاهیم اعتباری و کلیه]
 [مفاهیم غیر حقیقی دیگر (نظیر وهمیات و امور خیالی) آن است که]
 [این مفاهیم باید از روی یکی از تصوراتی که ذهن از خارج اخذ]
 [نموده، نقاشی و کپی شده باشد. در مورد اعتباریات، ذهن نسبتی]
 [را که میان حقایق خارجی است در نظر گرفته و هر جا که میان]
 [خود و خواسته‌هایش خواهان چنان رابطه و آثاری باشد وجود آن]
 [حقیقت خارجی را فرض و «اعتبار» می‌کند، و خلاصه این‌که:]

هیچ امری اعتباری بدون امر حقیقی یافت نمی‌شود.

[خصوصیت دیگر امور اعتباری که ویژگی اعتبارات عملی]
 [انسان است آن که اساساً مفاهیم اعتباری در رابطه با نیازهای عملی]
 [انسان تکوین یافته‌اند. یعنی نفس یا طبیعت انسان به جهت احتیاجاتی]
 [که در جهت بقا و کمال وجود خود احساس می‌کرده، و نیز چون]

در حقیقت اعتبار

[راه دست یابی به کمال در برخی از انواع موجودات و قدر متیقن]
 [در نوع آدمی از طریق توسعه علمی و خلاصه به واسطه و با ابزار]
 [صور علمیه صورت می گیرد، به طوری که با فرض نفی علم، بشر قادر]
 [به انجام هیچ يك از افعال لا اقل ارادی خود نمی باشد چه هر]
 [فعل ارادی موکول به اراده و آن هم موکول به تصور مورد فعل]
 [و نیز تصور نیاز و انگیزه فعل و نیز تصور جبران نیاز و رسیدن]
 [به مطلوب توسط فعل، و آنگاه این سه تصور را به یکدیگر ربط]
 [دادن و وجوب صدور فعل را خواستن می باشد که همه اینها در ظرف]
 [شعور و آگاهی انسان صورت می گیرد و با حذف آن کلیه افعال]
 [ارادی منتفی خواهد بود. خلاصه چون راه کمال انسان از کانال]
 [اندیشه اومی گذرد لهذا نفس با طبیعت آدمی برای رفع احتیاجات و]
 [نقص وجودی خود که همان معنای تکامل فردی است، يك سلسله مفاهیم]
 [حقیقی را در غیر مورد و مصداق حقیقی خود و فقط به ملاحظه وجود]
 [ملاك مشترك تطبیق و به تعبیر فلسفی «اعتبار» می نماید و منظور]
 [از این عمل صرفاً راه انداختن کار خود و بر طرف کردن]
 [يك دسته حاجات عملی می باشد. مثلاً مفهوم عمومی حُسن و قبح یکی]
 [از اعتبارات اولیه قبل از اجتماع بوده و انسان بر بسیاری از اعمال]
 [خود صفت حُسن و قبح را نسبت می دهد تا آنجا که مدت ها در بین]
 [متکلمین مباحث در گیر بود که آیا حُسن و قبح امور ذاتی آنهاست]
 [و یا به جمل خداوند امور عالم حُسن یا قبح گردیده اند و دنباله آن]
 [بحث هنوز هم جریان دارد؛ و حال آن که حل واقعی مشکل در تفسیر]

[صورت مسئله است که باید بسایک روانشناسی فلسفی ریشه‌پیدایش]
 [مفهوم حَسَن و قبیح را جستجو کرد و آنگاه در خواهیم یافت که این]
 [صفت در رابطه با حاجات عملی انسان وضع گردیده و هیچ گونه]
 [اصالت و واقعیتی فی نفسه ندارد و بلکه امور حَسَن و قبیح را باید با]
 [معیاری دیگر که همان میزان اصالت و درجه واقعیت خواسته‌های انسان]
 [و اینکه این خواسته‌ها در چه محدوده‌ای از وجود آدمی قرار دارند]
 [مورد بررسی و سنجش قرار داد.

[همچنین اعتبار ریاست و مرئوسیت که از اعتبارات عامه بعد]
 [از اجتماع می باشد و یا اعتبار حرمت و نهی و یا اعتبارات محدودتر]
 [اجتماعی همچون همسری و زوجیت و ... مسلماً وقتی به کسی]
 [در میان يك جمع «رئیس» گفته می شود منظور آن نیست که او]
 [واقعاً «سر» آن‌ها و آن‌ها اندام و اعضای او هستند، بلکه آنچه مورد]
 [نظر است تبعیت دیگران از رئیس خود می باشد که نفس برای رسیدن]
 [به این خواسته تبعیت از روی یکی از واقعیات تقلید کرده و]
 [چیزی درست کرده به نام «ریاست». ذهن‌ها در بدن حیوانات «سر»]
 [(رأس) آنها را دیده که به بقیه اعضا فرمان می دهند و بعد از این دریافت،]
 [خواسته خود را ضمن مفهوم و کلمه ریاست اعمال نموده و از آن پس وقتی]
 [می گویند کسی رئیس است انکار که واقعاً او يك چیزی هم علاوه]
 [بر وجود واقعی خودش هست و همین گونه است در کلیه این قبیل]
 [اعتبارات.]

[خلاصه، مطابق این ویژگی:]

اعتبار مالکیت

[يك مفهوم اعتباری همیشه در زمینه عمل انسان و برای انجام
 يك خواسته از خواسته‌های او وضع شده، به نحوی که اگر آن خواسته تغییر
 کند و یا از میان برود دیگر آن مسئله اعتباری، لغو و بی‌خاصیت خواهد
 بود. نظیر بسیاری از عناوین دینی و اخلاقی و سیاسی و اجتماعی که
 همگی در جهت انجام يك سلسله اهداف عملی معنا و فایده دارند. و برخلاف
 آن، مفاهیم حقیقی، صرف نظر از اعمال انسان و وجود او، دارای ارزش و
 قابل بررسی می‌باشند]

[با مقدمات فوق‌الذکر اکنون معنی این سخن که مالکیت يك امر اعتباری
 است روشن می‌شود، یعنی طبیعت انسان با قوای مختلفی که در جهت رفع
 حوائج خود دارد برای کامل‌تر شدن و یا بقای خود يك سلسله اشیاء
 و امور دیگری را برای خود لازم تشخیص می‌دهد پس از این تشخیص،
 «فرض» می‌کند که آن اشیاء و امور هم مختص وی و دنباله وجود و
 «ملك» اویند و همان‌طور که از وجود همه قوای خود می‌تواند استفاده
 کرده و کسی حق تعرض در آن ندارد این نسبت را میان خود و آن
 اشیاء نیز برقرار کرده است. پس نسبت مالکیت يك نسبت حقیقی
 مانند نسبت علیت و معلولیت نبوده و بلکه نسبتی است که برای رفع
 برخی از حوائج خاص وضع شده و به همین جهت وقتی که حاجت
 قوی‌تری پیدا شد انسان این نسبت موجود میان خود و امور خارجی
 (مملوك خود) را با نسبت دیگری که متعلق به شخص دیگری است
 مبادله می‌کند؛ و همین قابلیت مبادله و تغییر می‌رساند که این نسبت
 يك امر حقیقی مانند رابطه علیت نبوده بلکه اعتباری است. حال به

[ادامه بیان استاد می‌پردازیم]

البته امور اعتباری همواره به منزله کپی و فرد ادعائی حقایق می‌باشند، اما اینکه مالکیت چگونه اعتبار شده است باید دید انسان در طبیعت چه مالکیت‌های حقیقی و واقعی را دریافته که از روی آن مالکیت اعتباری را اعتبار کرده است؟

مفهوم مالکیت اعتباری از چه حقیقتی اخذ گردیده است

آنچه انسان در دنیای واقع از لحاظ مالکیت دریافته است مالکیتی است که میان خود و افعال و قوا و اعضای خود یافته است، انسان فکر خاصی را از خود می‌داند زیرا واقعاً وجود آن فکر متکی و مستند به اوست، اگر او نبود آن فکر هم نبود، همچنین است رابطه‌ای که میان خود و اعضای خود درک می‌کند

انسان نظیر این ارتباط را میان خود و محصولاتی که صرفاً محصول طبیعت است، یا محصول کار و طبیعت است، یا محصول کار و سرمایه و طبیعت است فرض می‌کند و در عالم فرض و اعتبار وجود خود را گسترش و توسعه می‌دهد و با قرارداد اجتماعی آنرا معتبر می‌شمارد.

اثر این اعتبار بهره بردن و استفاده کردن و به مصرف رساندن است بدیهی است که مالکیت، حق بهره بردن و استفاده و به مصرف رساندن ثروت و مال را به مالک اختصاص می‌دهد. اینجاست که پای حیات و منافع دیگران و به عبارت دیگر پای عمل و زندگی به میان می‌آید. اینجاست که باید دید از نظر سعادت بشر چگونه بسایند نظر

اصل مالکیت در غریزه بشر

داد؟ [در این زمینه در آینده سخن خواهیم گفت]

پس از این فرض و قرارداد بشر برای خود نسبتی با بعضی ثروتها قائل می‌شود که معتقد است این نسبت میان آن ثروت و دیگران نیست. به موجب این نسبت به خود اجازه می‌دهد که هر گونه تصرفی در آن ثروت بکند آنرا به مصرف خود یا دیگران برساند و یا حیثاً آن را تلف کند و معدوم نماید.

مالکیت ممکن است فردی باشد، ممکن است جمعی و اشتراکی باشد. یعنی می‌توان فرض کرد که فقط يك نفر مالك ثروتی باشد و فقط او حق داشته باشد از آن استفاده ببرد و هم ممکن است عده‌ای یا همه افراد بالاشتراك مالك ثروتی باشند و بالاشتراك از آن بهره ببرند. زائد است که در مورد مالکیت بالاشتراك بحث شود که آیا ماهیت مالکیت بالاشتراك عبارت است از مالکیت جمیع افراد یا مالکیت جامعه و اجتماع، در صورت اول باید چنین فرض کرد که با مردن هر فردی مال او به سایر افراد منتقل می‌شود، سایر افراد بالتسویه وارث او هستند، ولی در صورت دوم مالك همیشه زنده است، مگر اتفاقی بیفتد که آن اجتماع یا اجتماع بشری از ریشه منقرض و معدوم گردد.

اصل مالکیت در غریزه بشر و حیوان

اولیستی که انسان برای خود نسبت به اشیاء خاصی قائل است غریزی بشر است بعضی حیوانات نیز چنین اولیستی را به حکم غریزه درك می‌کنند حیواناتی که جفت زندگی می‌کنند و آشیانه دارند نسبت به جفت و آشیانه خود چنین احساس غریزی دارند، و نسبت به

آشیانه و جفت دیگران احساس مخالف دارند، کود کان نیز نسبت به اسباب بازی‌های خود این چنین هستند، اما در عین حال نمی‌توان گفت حیوانات مالکیت را اعتبار کرده‌اند، [در واقع به لسان فلسفی و مطابق] [فرمایش حضرت علامه طباطبائی مد ظله العالی باید گفت اصل اختصاص] [یعنی قائل شدن نسبت و حق خاص برای خود در بعضی اشیاء امر] [غریزی و از اعتبارات قبل الاجتماع است و اصل مالکیت یعنی اعمال] [اصل اختصاص در بعضی موارد ویژه که قابلیت نقل و انتقال و تحویل] [و تحوّل و تملیک و تملک را دارا می‌باشند و این محدوده از اختصاص] [که مالکیت نامیده می‌شود از اعتبارات بعد الاجتماع می‌باشند ولی] [در هر حال و صورت چه در اعتبار اصل اختصاص قبل الاجتماع و چه] [در اصل مالکیت بعد الاجتماع آنجا که پای ادراک و استشعار به] [«مفهوم اختصاص» و «حق اولویت» و یا «مالکیت» در کار می‌آید چون] [این آگاهی و استشعار در قالب مفاهیم کلی ممکن است قطعاً از] [ویژگی‌های اختصاصی انسان و خارج از قلمرو حیوانات است.] اعتبار از مختصات انسان است، آنها [حیوانات] تصور کلی و مشخصی از مالکیت ندارند، اعتبار در زمینه تصورات کلی است.

توسعه مالکیت فردی و غریزی به مالکیت‌های جمعی و قراردادی تا حدودی که دامنه مالکیت محدود به اشیائی است که انسان خود آنها را ساخته است یا از طبیعت به دست آورده است بحثی نیست ولی انسان موجود اجتماعی است، این موجود اجتماعی از طرفی نیاز به مبادله و معاوضه دارد، (و بقول ابن سینا به معاوضه و معاوضه). اشیاء

حدود مالکیت اجتماعی را قانون معین می‌کند

از یکی به دیگری منتقل می‌شود، از طرف دیگر در طبیعت مواد قابل استفاده زیاد است و اگر فرضاً در ابتدا به واسطه کمی جمعیت و وفور این اشیاء احتیاج به تملک شخصی چیزئی مثل زمین نیست، بعدها تحت انحصار قرارداد این امور به میان می‌آید، علیهذا تصاحب این سرمایه‌ها و همچنین مبادلات لازم، به ناچار مقرر رانی را ایجاد می‌کند که وظائف اشخاص را در زمینه مالکیت و سائل عمومی معاش و در زمینه مبادلات روشن کند. اینجا است که پای حقوق موضوعه و موجبات قراردادی مالکیت به میان می‌آید، در ابتداء امر حق مالکیت همان حق طبیعی و غریزی است و موجب آن نیز همان موجبات طبیعی و غریزی است.

به عقیده ما موجب طبیعی و غریزی مالکیت دو چیز است: یکی کار و ایجاد، و به عبارت دیگر ارتباط فاعلی است و دیگر تملیک و بخشش و به عبارت دیگر ارتباط غائی است

حدود مالکیت اجتماعی را قانون تعیین می‌کند.

ولی اجتماع بشری که به قول حضرات، انسان مدنی بالطبع است ایجاب می‌کند یک سلسله مقررات موضوعه را، زیرا گزینه و طبیعت کافی نیست که حدود و حقوق انسان را از این لحاظ مشخص کند، چنان که در شرح نَمَطُ نَهَم «اشارات» گفته ایم معنی مدنی بالطبع بودن انسان این نیست که راه زندگی اجتماعی را به حکم گزینه می‌داند [بلکه بدان معنی است که کیفیت خلقت انسان خلقت در اجتماع و با اجتماع است ولی دیگر چگونگی در اجتماع زیستن و با اجتماع به

سر بردن جزء خلقت انسان نبوده و لهذا باید با بحث و گفتگو توسط عقلا و اهل درایت کیفیت مطلوب و مطلوبتر را بیابد [از این رو مالکیتها نیز مانند بسیاری مسائل دیگر مربوط به زندگی اجتماعی، باید با قانون مشخص شود. قانون باید موجبات آن را تعیین کند.

قانون عادلانه کدام است؟

اکنون بینیم قانون باید تابع چه مقیاسی باشد؟ انسان باید تابع قانون باشد و قانون باید تابع چه باشد؟ قانون باید تابع عدالت باشد. عدالت چیست؟ آیا عبارت است از مصلحت اجتماع و آن چیزی که بهتر تعادل اجتماع را حفظ کند؟ یا عبارت است از مساوات یا اعطاء کُلّ ذی حق حَقّه؟

[آنچه مسلم است این که]^(۱) اسلام وحدت و اتحاد می خواهد و مردم را به يك چشم می بیند و می گوید مردم مانند دندانهای شانه هستند «الناس كأَسنانِ المشط» اما آیا این مساوات و به يك چشم دیدن چه مظهري دارد؟ آیا فقط در آخرت و اجر و مزد الهی بین شان فرقی نیست و در نزد خدا مساوی هستند (مگر به وسیله تقوی) یا آن که در حقوق و مزایائی که در زندگی به اشخاص می دهد فرق نمی گذارد بین دسته ای و دسته ای؟

و اساساً اسلام که می خواهد مردم همدل باشند و بین آنها

۱ - [مطالب این قسمت از یادداشت های «اصل عدالت در اسلام» از

[ص ۱۲۲ تا ص ۱۲۶ نقل گردیده است].

اسلام طرفدار عدالت اجتماعی است

تَحَابُّبٌ وَ تَوَادُّدٌ بِأَشَدِّ (مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّدِهِمْ وَ تَرَاحُمِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ...)

آیا با این که از لحاظ رعایت آنها و حقوق آنها متساوی نباشند ممکن است که آنها اعضای يك پیکر بشوند و آیا این از قبیل کج دار و مریز نیست؟ آیا ممکن است محروم مطلق با منعم مطلق برادر باشند؟

اسلام چقدر طرفدار عدالت اجتماعی است

آیا تنها ایمان و عقیده به خدا و معاد کافی است که همه مردم را يك دل کند و اعضای يك پیکر کند و یا برداشتن فاصله ها و دیوارها و امتیازات، حتی امتیازات عنوانی و لقبی هم - که به منزله موانع می باشند و ایمان به منزله مقتضی است - تأثیر دارد؟ [و ضروری است]؛ البته تأثیر دارد، ایمان به خدا مقتضی اتحاد است و برداشتن این امور به منزله رفع موانع بوده، اگر موانع رفع نشود مقتضی هم نمی تواند تأثیر درستی بکند، نظیر حفظ رژیم خاصّ غذائی برای تأثیر دار و در هنگام بیماری. چرا اسلام ربا را حرام کرد، و رشوه را حرام کرد؛ آیا ممکن است با وجود این ظلم فاحش ولو آن که صورت شرعی داشته باشد که یکی دیگری را می درد و می رباید و می خورد، آكل و مأكول به حکم علائق معنوی يك دل و هم فکر باشند و در يك صف بایستند؟ اسلام اگر تنها به شكل يك آئین اخلاقی و مكتب پند و نصیحت بروز می کرد قادر بود که آن اتحاد را قائل باشد لکن به صورت يك مكتب و يك انقلاب اجتماعی ظهور کرد و ناهمواری هائی را صاف

کرد [اسلام نه تنها با اتراف و اسراف مبارزه کرد، ارشاء، ربا، کسب
فروشی گرانفروشی، بیکاری و کُتل بر جامعه بودن را مخالف نظام
اجتماعی خود دانست و از میان برد بلکه حتی با تبعیضات غیر
مالی گوناگون اعم از رنگ و نژاد و قومیت نیز به شدت مبارزه
کرد] در اسلام حتی با القاب هم مبارزه شده، خود این تبعیض يك
مشکل و يك ناهمواری به وجود می آورد، در آیه قرآن می فرماید:

الَّذِينَ... يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسِبَنَّهُمْ
بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ^(۱)

وهم در مورد القاب مذموم می فرماید:

وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ^(۲)

این تفاوت در القاب مانع می شود که دو نفر در يك صف بایستند.

معنای عدالت اجتماعی

[خلاصه] معنای عدالت [حتی در همان حد عدالت اقتصادی] این
نیست که همه مردم در محصول رنج و زحمت و کار یکدیگر شریک باشند،
و مانند اعضای يك خانواده که هر کس هر چه بدست می آورد بی مضایقه

۱- آل عمران ۱۸۸: [مپندار آنهایی که دوست دارند بدکارهایی که

انجام نمی دهند ستوده شوند از عذاب ما خلاصی دارند.]

۲- [حجرات ۱۱]: و یکدیگر را به نام های ناپسند بخوانید که

[نام های زشت و ناهنجار برای افراد پس از آنکه ایمان آوردند بسیار بد]

[است].

معنای عدالت اجتماعی

در همان خانه خرج می‌کند و جیبهایکی است. البته ممکن است گاهی (نه همیشه) علائق خانوادگی تا این حد صمیمیت به وجود آورد کما اینکه علائق ایمانی هم احیاناً هم این قدر صمیمیت به وجود می‌آورد. اما نمی‌شود به طور کلی حکم کرد و این را به صورت قانون ذکر کرد این فوق عدالت و مساوات است، احسان است و فضل است، عدالت و مساوات، رعایت استحقاق است. آنجا که پای فضل و احسان است وظیفه قانون نیست که مردم را مجبور کند به فضل و احسان، بلکه با اجبار، از فضل و احسان بودن خارج می‌شود، بلکه خود افراد می‌توانند در حدود که لرضا و رغبت جود کنند و احسان؛ اما عدالت آن است که تحت قاعده و قانون در می‌آید. و معنی عدالت اشتراك مطلق نیست، اشتراك مطلق و تساوی مطلق و حکم به اینکه همه مردم در حاصل رنج یکدیگر به طور مساوی شریک باشند و فرد هیچ حکم نداشته باشد و همه احکام متعلق به جامعه باشد، درست نیست و تشبیه جامعه به پیکر از جهتی است و از جهتی اینطور نیست، زیرا آن استقلالیه که افراد جامعه دارند، اعضای پیکر ندارند، و لهذا به حکم استقلال فردی در جامعه سابقه در کار و تقدّم و تعویض پستها و شغلها و مقامات هست، در جامعه، نمره دادن‌ها و مدال افتخار دادن‌ها و تشویق‌ها و ترغیب‌ها هست، اما در پیکر نیست؛ در [پیکر واقعی] فرد، نمی‌شود گوش به حکم این که چشم از او شریف‌تر است کوشش کند مقام عالی چشم را بگیرد و یا چشم بخواهد به درجه مغز ارتقاء پیدا کند و دست سقوط کند و یا بشورد و یا ترقی کند و به درجه چشم

برسد و یا سلول خون خودش را بجائی برساند که در مغز کار سلول مغز را انجام دهد.

به طور خلاصه^[۱] میان پیکر و اجتماع تشابه‌هایی هست ولی يك تفاوت اساسی هم هست و آن هم این که پیکر میدان آزاد مسابقه و عمل نیست، اعضاء اراده مستقل و عقل ندارند، قدرت تخطی و تجاوز به حقوق یکدیگر ندارند اما اجتماع از این نظر با پیکر متفاوت است. در جامعه رتبه و درجه است [یعنی به طور ارادی و اختیاری] که در پیکر نیست، در پیکر هر جزء مقام ثابت و معلومی دارد و از مقام خود نمی‌تواند تجافی کند اما در فرد [که عضو جامعه و نظیر [اجزاء در پیکر است] این طور نیست، در جامعه دولت باید بچرخد و نوبت است و بالا و پائین رفتن [و تغییر سیاست و روش‌هایی مختلف [اجتماعی، اقتصادی و... و متناسبت با آن تغییر موقعیت افراد و اجزاء است و در پیکر این طور نیست؛

كَيْ لَا يَكُونَ دَوَّلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ

معنای عدالت این نیست که افراد هیچ تفاوتی نداشته باشند و هیچکس نسبت به دیگری رتبه و درجه و امتیازی نداشته باشد. اگر

[۱] - [این پاراگراف از ص ۱۳۳ یادداشت‌های «اصل عدالت در

[اسلام] اخذ شده است.]

۲ - [حشر ۷- تا که ثروت تنها در میان طبقه توانمند شما در جریان

[و گردش نباشد]

معنای عدالت اجتماعی

مثلاً: سر بازی رشادت و شهامت فوق العاده در جنگ از خود بریزد و مدال و نشان افتخار را به جامعه بدهند و نه به او!، این که هیچ فردی نسبت به دیگران امتیاز نداشته باشد، این غلط است، معنای عدالت این است که امتیازاتی که نصیب افراد می شود بر مبنای صلاحیت و استحقاق و برنده شدن در مسابقه عمل و صلاح در زندگی باشد. زندگی بردن مسابقه است؛

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ^(۱)، زندگی تنازع بقاء نیست، اما مسابقه هست، لَا يَسْبِقُكُمْ إِلَّا بِأَعْمَلٍ غَيْرِكُمْ^(۲)

همان طوری که در امتحان گرفتن از شاگردا باید رعایت عدالت را کرد. عدالت در آنجا اقتضاء مساوات در نمره دادن نمی کند، بلکه عدالت اقتضاء می کند استحقاقهای آنها را هر کدام آن طوری که هستند به طور مساوات رعایت کنیم، ولسی اگر به همه به طور مساوی نمره بدهیم ظلم کرده ایم، قرآن هم این طور مساوات را محکوم می کند.

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ

۱- [بقره ۱۴۸، نساء ۴۸ - پس مسابقه نهید و پیشی بجوئید بر-]
[یکدیگر در عمل به خیرات].

۲- [از وصایای امیرالمؤمنین به امام حسن و امام حسین علیهم السلام
«نهج البلاغه» باب کتب و رسائل ۴۷- «سفارش اکید می کنم شما را به»
[قرآن، که مبادا دیگران در عمل بدان بر شما پیشی گیرند].

فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ^(۱) هَلْ يَسْتَوِي
الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ^(۲)

همچنین در مسابقات ورزشی، هر کس که برنده شد شهرت و محبوبیت پیدا می کند و بر سکوی افتخار می ایستد و مدال افتخار به سینه او می زنند، گویان که منشاء اختلاف اینها طبیعت و آفرینش است، هیچکس خودش خودش را زورمند یا کم زور، یا باهوش و استعداد و یا بی هوش و کم استعداد نکرده [ولی البته در این گونه مسابقات] معمولاً فرق است با سیرك و نمایشگاه که فقط نمره و محصول طبیعت [صرفاً به عنوان يك امر استثنائی و عجیب نشان می دهند، در مسابقات] زندگی بشر، غالباً در شرایط طبیعی متوسط و یا احياناً مختلف این [کار و عمل افراد و زحمتی که آنها برای بروز و ظهور آن جنبه] خاص از استعداد طبیعی خود متحمل شده اند مورد تقدیر و تشویق [قرار می گیرد، کما اینکه ممکن است بازنده در يك مسابقه و یا کسی] که حتی توانائی شرکت در يك نوع از مسابقات زندگی اعظم از [ذهنی و علمی و یا مادی و اقتصادی و یا بدنی و ورزشی را ندارد در] جهت دیگری که استعداد آن را دارد با کار و جدیت در آن جهت

-
- ۱- [سوره ص، ۲۸] آیا ما آنان را که ایمان آورده و اعمال صالح انجام می دهند در کنار فساد کنندگان در زمین قرار می دهیم ، آیا تقوا پیشه گان [را همچون تبه کاران قرار می دهیم؟]
۲- [نمر، ۹-] بگو آیا دانایان با نادانان برابرند؟

عدالت اجتماعی يك اصل بزرگ اسلامی

[برنده محسوب می شود] این نکته هم هست و فراموش نشود که این طور نیست که شاگرد بسا هوش در همه جهت استعداد بیشتری دارد بلکه گاهی همان کم هوش در قسمت دیگری استعداد بیشتری دارد. عدالت تنها يك حَسَنَة اخلاقی نیست بلکه يك اصل اجتماعی بزرگ اسلام است.

به هر حال عدالت تنها يك حَسَنَة اخلاقی و يك نافلة روحی نیست که از نظر فردی خوب است این که آدم عادل باشد، مثل این که خوب است اهل رضا و تسلیم باشد، خوب است در مصیبت ها صابر و در غم ها شاکر باشد، خوب است حسود نباشد، کینه نداشته باشد و... هم این طور خوب است که عادل هم باشد. عدالت معنی وسیع تری است، شامل حقوق اجتماعی است و يك اصل اجتماعی بزرگ اسلامی است و اسلام به آن فوق العاده اهمیت داده و آن را يك وظیفه اجتماعی بزرگ می داند، علی بن ابیطالب علیه السلام شهید راه عدالت شد، علی نه تنها خودش عادل بود بلکه مردی عدالت خواه بود، نه تنها آزاده بود، آزادی خواه بود، فرق است میان عالم بودن و علم دوست بودن، یا بین پول دار بودن و پول دوست بودن، هم این طور فرق است بین عادل بودن و عدالت خواه بودن، علی علیه السلام هر دو صفت را داشت [در وصیت خود] [خطاب به فرزندانش می فرماید]

«كُونَا لِلنَّظَائِمِ خَصْمًا وَلِلْمَظْلُومِ عَوْنًا».

امیرالمؤمنین خود فلسفه پذیرفتن امر خلافت را با این همه بی رغبتی که دارد برقراری عدالت می داند می فرماید:

لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا
أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُوا عَلَى كَيْفِهِ ظَالِمٍ وَلَا سَغْبٍ
مَظْلُومٍ^(۱)

و یا آنکه به ابن عباس می فرماید. این کفش چقدر قیمت دارد؟
می گوید قیمتی ندارد، می فرماید خلافت و ریاست و حکومت از این
پاره کفش هم در نظر من بی قیمت تر است مگر آن که اقامه حقی با
ردّ باطلی کنم^(۲) علی عَلَيْهِ السَّلَام چون از برنامه خودش که سازشکارانه
نبود آگاه بود، می دانست که این برنامه چه مشکلاتی ایجاد می کند
لهذا گفت:

دَعُونِي وَاتَّمِسُوا غَيْرِي قِيَانًا^(۳).

عدالت از آن نظر که جنبه فردی دارد و يك حسنه اخلاقی
است دون مرتبه احسان است و از جهت اجتماعی فوق احسان است
همان طوری که علی عَلَيْهِ السَّلَام عدالت را بن احسان ترجیح داد و گفت:

۱- [نهج البلاغه خطبه ۳: سو گند به خدای ... اگر نبود این جمعیت]
[موجود و اتمام حجت بر من از راه وجود یاران و تددکاران برای گرفتن حق]
[الهی - و اگر نبود که خداوند از علماء پیمان گرفته است که سکوت و]
[موافقت ننمایند پر خوری و کم کاری ظالم و نابودی و پایمال شدن مظلوم،]
[مهار شتر خلافت را بر پشت آن می انداختم و حکومت را نمی پذیرفتم...]

۲- [«نهج البلاغه»، خطبه ۳۳]

۳- [«نهج البلاغه» خطبه ۹۱: مرا به خود وا گذارید و دنبال شخص]

[دیگری - برای پذیرفتن خلافت - بروید، پس ما...]

اقسام عدالت

الْعَدْلُ أَفْضَلُهُمَا^(۱)

[پس به طور کلی اگر بخواهیم يك تقسیم بندی درباره عدالت کنیم می توان گفت]
اقسام عدالت: (۲)

۱- عدالت مطلق، عبارت است از اعطاء کُلِّ حَقِّ بَدی حَقِّ. اما مساوات و توازن و غیره، مربوط است به عدالت اجتماعی، یعنی عدالتی که افراد بشر از آن جهت که در اجتماع زندگی می کنند باید داشته باشند.

۲- عدالت اجتماعی، به معنی رعایت مساوات در جعل قانون و در اجرای آن است. نه به معنی اینکه کاری بکنیم که همه افراد در يك سطح بمانند و در يك درجه از مواهب خلقت استفاده کنند. به عبارت دیگر عبارت از این نیست که «کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج». بلکه عدالت اجتماعی از لحاظ وضع قانون عبارت است از این که قانون برای همه امکانات مساوی برای پیشرفت و استفاده و سیر مدارج ترقی قائل شود و برای افراد به بهانه های غیر طبیعی مانع ایجاد نکند.

۱- [نهج البلاغه باب حکم، حکمت ۴۳۷ و نیز رجوع شود به مقال]

[«عدل بهتر است یا جود» در کتاب بیست گفتار از استاد شهید]

۲- [مطالب این قسمت از ص ۱۳۲ و رقه های «اصل عدالت در اسلام»]

[است.]

و همچنین کار را وظیفه واجب همه بدانند نه تنها وظیفه فقرا، به عبارت دیگر عدالت اجتماعی عبارت است از ایجاد شرائط برای همه به طور یکسان و رفع موانع برای همه به طور یکسان. و عدالت اجتماعی از لحاظ اجراء و عمل که وظیفه دولتهاست این است که دولت در عمل برای افراد تبعیض و تفاوت قائل نشود.

۳- ممکن است کسانی که طرفدار اصل «کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج» می باشند بگویند مگر نه این است که خود شما می گوئید اجتماع باید بر مبنای تعاون بقا باشد نه تنازع، و اسلام نیز مساعی خود را صرف این می کند که اجتماع بر پایه تعاون بچرخد نه تنازع و با موجبات تنازع می جنگد؛ [در این صورت اسلام باید با [مالکیت فردی که منشأ همه مظالم است مخالف باشد چون] مالکیت فردی از آن جهت که منشأ همه مظالم است که مبدأ تنازع بقا می شود، و تنازع بقا محکوم است. به عبارت دیگر: تنازع بقا لازمه زندگی حیوانی است که قوی ضعیف را می خورد و خود باقی می ماند، اما انسان که می گوئید، بالطبع اجتماعی و تعاونی است و لا اقل برای بقای خود ناچار است به تعاون، پس باید ریشه تنازع بقا را که مالکیت فردی است از بین برد، جنگها و کشمکشها و خونریزیها و شکم دریدنها و در نتیجه احتیاج به محاکم و دادگستریها همه از تنازع بقا سرچشمه می گیرد و تنازع بقا از مالکیت فردی سرچشمه می گیرد پس ریشه تنازع را که مالکیت است باید از میان برداشت تا بشر راحت و آسوده شود و زندگی اجتماعی را به معنی واقعی داشته باشد.

لازمه مالکیت فردی: تنازع بقا نیست

جواب این است که:

تنازع بقا به معنی کوشش برای عقب زدن یکدیگر و تخریب و تجاوز به حقوق یکدیگر، و اینکه مساعی افراد علیه یکدیگر به کار رود، محکوم است؛ اما مسابقه بقا یعنی کوشش هر فرد برای پیشرفت خود و نه برای عقب راندن دیگران با تعاون منافات ندارد. اجتماع نباید میدان تنازع بقا باشد اما باید میدان مسابقه بقا باشد. در مسابقات علمی و ورزشی، اخلال در عمل دیگران درست نیست، اما کوشش برای تقویت خود صلاح است.

به عبارت دیگر: لازمه مالکیت فردی اگر بر اساس عدالت، یعنی وجوب انجام کار برای همه به طور یکسان و ایجاد شرائط مساعد زندگی برای همه به طور یکسان، و رفع موانع برای همه به طور یکسان، باشد، و هم مجازات و داد گستری برای همه یکسان باشد. به عبارت دیگر، تکالیف و حقوق و مجازات ها برای همه در قانون و در عمل یکسان باشد، تنازع بقا نیست، تسابق بقا است، هر کسی کوشش می کند در راه خود پیش تر برود نه اینکه راه را بردیگری ببندد، کما اینکه نفی مالکیت فردی نیز زمینه تنازع بقا را از میان نمی برد، زیرا منافع بشر محدود به مالکیت امور اقتصادی نیست؛ مالکیت پست ها، و به دست گرفتن قدرت های اجتماعی و به دست آوردن شهرت ها و افتخارها و قهرمانی ها و مالکیت زن ها و معشوقه ها خود زمینه های بسیار مهم دیگری برای تنازع بقا است، لهذا می بینیم در کشورهای به اصطلاح سوسیالیستی همیشه به شکل خشونت آمیزتری رقابت و تنازع وجود

دارد.

به علاوه، درست است که زندگی اجتماعی، زندگی تعاونی است، تعاون به معنی این که هر کس وظیفه خود را انجام دهد با مالکیت فردی منافات ندارد بلکه مالکیت فردی مشوق این گونه تعاون‌ها است، هر کسی در عین این که به سائقه فردی کار می‌کند، چون وظیفه اجتماعی خود را انجام می‌دهد به جامعه نیز عملاً خدمت می‌کند.

مالکیت فردی زمینه تعاون عاطفی

امّا تعاون به مفهوم عالی و عاطفی خود، به مفهوم آن که، انسان آن وقت انسان است که نه تنها از حدود تنازع بقا و زندگی درندگان گذشته باشد، بلکه از حدود زندگی عادلانه حیوانات اجتماعی نیز گذشته باشد و با نیروی محبت‌ها و عواطف ایثار کند و خدمت و فداکاری انجام دهد. احتیاج به محبت کردن به دیگران و خدمت به آنها و ایثار نسبت به آنها، و همچنین احتیاج به محبت و عواطف دیدن از مردم یکی از حوائج طبیعی و اجتماعی انسان است و فرع بر مالکیت فردی است، اگر مالکیت فردی را از میان ببریم زمینه این گونه فعالیت‌های انسانی و زمینه بروز این گونه استعدادها را به کلی از میان برده‌ایم. و این به عقیده من جنایت بزرگی است بر بشریت. سوسیالیست‌ها نام تعاون‌های عاطفی اسلامی را سیاست استر حامی و صدقه سری گذاشته‌اند و مدعی هستند که ضمانت اجرائی ندارد ولی آنها توجه ندارند که اولاً: اسلام آن اندازه که لازم است از نظر عدالت اقدامات وسیع کرده است و ضمانت اجرائی هم دارد. و امّا این

مالکیت فردی زمینه‌ساز تعاون عاطفی

قسمت ما فوق عدالت است و ضمانت اجرائی آن را منتفی می‌کند. عقیده غزالی به نقل از تفسیر طظاوی این است که «روح اسلام این است که زندگی اجتماعی باشد، اما اختیاری نه اجباری» در حدیث است که امام صادق علیه السلام فرموده‌اند «ایمان حقیقی آن وقت است که سه مؤمنین است دست به جیب یکدیگر مثل جیب خودشان بکنند بی آنکه طرف دیگر احساس ناراحتی کند»

اگر قانون اجباراً محصول کار همه را برای همه تقسیم کند دیگر عاطفه و تعاون عاطفی و فداکاری معنی ندارد. همان‌طوری که فداکاری و سربازی آنگاه سربازی و فداکاری محسوب می‌شود که سرباز از روی شور و احساسات و میل به خدمت به هم‌نوعان سربازی و فداکاری کند، اما سربازی که فی‌المثل او را در صف جلو فرستاده‌اند ولی پشت سرش توپ و مسلسل هست که به محض اینکه دستور فر مانده را تخلف کند هم آنجا به مسلسل بسته می‌شود و کشته شدن خود را در فرار و عقب‌نشینی، قطعی و در حمله و پایداری، احتمالی می‌داند و قهرآ پایداری می‌کند، این عمل را نمی‌توان سربازی و فداکاری نامید لهذا خیلی تفاوت است میان اصحاب طارق بن زیاد که فر مانده یعنی خود طارق کشته‌ها و آذوقه‌های آنها را به آتش کشید و آنها بالاجبار کوشیدند تا فاتح شدند و میان اصحاب امام حسین علیه السلام که حضرت شب عاشورا به آنها اطمینان داد از ناحیه دشمن تأمین‌اند و از ناحیه خود نیز، بیعت را از آنها برداشته است، و با اطمینان به اینکه فردا صدر صد کشته می‌شوند، بلکه تفاوت میان اینها از زمین تا آسمان است، سرباز

حقیقی و فداکار واقعی این‌ها بودند، این بود که خود حضرت فرمود
من مثل اصحاب خود سراغ ندارم.

به هر حال بهترین دلیل سوسیالیست‌ها و نزدیک‌ترین منطق آنها
به منطق اسلام و منطق فلسفه اسلامی برای اثبات مالکیت اشتراکی
زمین همین است که گفتیم و جوابش هم همین که گفته شد، البته
سوسیالیست‌هایی که به اصطلاح خودشان، سوسیالیسم خود را علمی
می‌دانند یعنی پیروان مارکس و انگلس و به جبر تاریخ متوسل و
متمسک می‌شوند، منطق دیگری دارند که [در جای خود به آن
تئوری‌ها پاسخ داده‌ایم]

اقدامات اسلام برای برقراری عدالت اجتماعی

گفتیم که اسلام عدالت را به معنی ایجاد امکانات مساوی قانونی،
و اجرای قانون به طور مساوی می‌پذیرد^(۱)

اقدامات اسلام در این زمینه در دو قسمت است: یکی در قسمت
قانونی و ایجاد امکانات مساوی قانونی برای همه، زیرا اسلام مالکیت،
آزادی، حق اشغال مقامات قضائی و حکومتی و نظامی و دینی و حق
تعلیم و تعلم و کسب هنر و صنعت و انتخاب شغل و حرفه را برای همه
علی السویه قرار داده است و مانند اجتماعات آریستوکراسی تبعیض
و تفاوتی از این نظر قائل نشده است. کار و انجام وظیفه خدمت به
اجتماع را هم بدون استثناء بر همه لازم و واجب شمرده است. کار

۱- [این قسمت از ص ۱۳۹ «ورقه‌های عدالت» نقل شده است.]

اقدامات اسلام برای برقراری عدالت اجتماعی

فقط وظیفه فقیر و برای رفع نیازمندی مادی نیست يك وظیفه اجتماعی و انسانی است. پس تکلیف شامل همه علی السویه است و تکالیف چه عبادی و چه غیر عبادی، و همچنین در مجازات نیز فرق و تفاوتی قائل نشده است. پس اسلام از نظر حقوقی برای همه امکانات مساوی قائل شده است و هم از لحاظ تکلیف همه را مساویاً مکلف کرده است و هم از لحاظ مجازات همه را در يك صف قرار داده است.

[اما قسمت دوم یعنی در زمینه ایجاد امکانات مساوی برای همه، یکی از مسائل اساسی در این مورد، تقسیم عادلانه امکانات و مواد اولیه طبیعی نسبت به افراد اجتماع است چه در واقع اختلاف در تصاحب این سرمایه اولیه موجب اختلافات بعدی اجتماعی می شود و تبعیض در این مورد ریشه بسیاری از تبعیضات خواهد بود، در این مورد [عدالت^(۱)] یعنی [اینکه] همه مردم بهره و سهمی را که بالقوه در زمین یا در اجتماع دارند به آنها برسد تا آن را به فعلیت برسانند، و حتی تکالیف و رنج و زحمتی هم که به آنها تحمیل می شود متناسب با حق و بهره آنها باشد، نه این که یکی مکلف باشد و یکی حق و بهره را ببرد «مَنْ لَهُ الْغَنَمُ عَلَيْهِ الْغَرْمُ»^(۲)

گفتیم حتی که بالقوه در زمین دارند و در اجتماع، حق بالقوه در زمین نظیر حق بالفعلی است که در هوا و نور و باران همه کس

۱- [این قسمت از ص ۱۲۶ «ورقه های عدالت» نقل شده است.]

۲- [هر کس که بهره و استفاده چیزی متعلق بدوست، خسارت و مخارج

[آن چیز هم با اوست].

دارد و نظیر حَقِّ بالقُوّه و بلکه بالفعلی است که همهٔ فرزندان به عهد پدران و مادران دارند و پدر و مادر نمی‌توانند آنها را از حضانت خود محروم کنند. حکماء اصطلاحی دارند که می‌گویند آباء سبعة و امّهات اربعة و موالید ثلاثه. پس موالید ثلاثه واقعاً فرزند آب و خاک و هوا و آتش و بالاخره عناصر اولیه هستند که در وجود آنها هست و حَقِّ طبیعی استفاده از آنها را دارند همان طوری که فرزند طبیعتاً حَقِّ دارد که از پستان مادر خود بخورد و این حَقِّ همان طوری که در حیوانات، طبیعی است در انسان هم طبیعی است. اسلام حَقِّی جعل نکرده است بلکه همان حَقِّی را که در طبیعت هست به وسیلهٔ قانون حفظ کرده یعنی جلوی آن مادری که بخواهد این حق طبیعی را نهد، می‌گیرد. زمین، مادر نبات و حیوان و انسان است.

وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَاكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا
مَا تَشْكُرُونَ^(۱)

نزول باران و تغییر فصل و پرشیر شدن پستان زمین خود دلیل حقوق مردم روی زمین است، چه دلیلی بالاتر از خود تغییرات تکوین و طبیعت. [به نظر می‌رسد برای روشن تر شدن مطلب باید کمی بیشتر در اطراف مسئله حَقِّ طبیعی و حقوق فطری از نظر اسلام بحث کنیم]

۱ - [سوره اعراف آیه ۱۰: به درستی که شما را در زمین جایگزین]
[ساخته و برایتان در آن انواع روزیها را قرار دادیم و چه کم شما شکر]
[گزارید]

اسلام و حقوق فطری

اسلام و حقوق فطری

اسلام به حقوق فطری و عدالت تکوینی قائل است. [و اصولاً نیز] جز بر پایه اصل غائیّت نمی توان برای حقوق فطری پایه ای درست کرد.

نظام جهان: بهترین دلیل بر هدف داری جهان

[از نظر فلسفی صرف نظر از دلائل خاصی که برای اثبات اصل غائیّت در فلسفه الهی موجود است، برای اثبات این اصل نظام مشهود جهان خود بهترین دلیل می باشد] مثلاً چه دلیلی دارد که دندان برای جویدن و سرپستان مادر برای مکیدن طفل و ترشحات غده ای زیر زبان و سایر غده های جهاز هاضمه برای هضم است؟ آیا جز دلالت همین نظام بر اصل غائیّت است؟ همچنین دلالت این که میوه ها و محصولات زمین برای خوردن است و برای خوردن عموم است چیزی جز تناسب و شهادت خود آنها نیست:

اصلاً آیا جز با تأیید اصل غائیّت و شهادت خود جهان تکوین و این که يك نوع تناسب و توازنی در جهان است راه دیگری برای حقوق فطری که واقعاً آن را يك امر واقعی بدانیم و بگوئیم؛ قرار داده شده این حق برای این گیاه یا حیوان یا انسان، راه دیگری هست؟ صرفاً ملایمت اتفاقی، یعنی این که تصادفاً احتیاجات ما با این امور رفع می گردد آیا ممکن است دلیل باشد برای این که حقی فطری و طبیعی هست یا نه؟

به نظر می‌رسد جز منطق الهی و منطق اصل غائیّت که [به موجب آن] نظم ارادی و شعور و حساب و قاعده‌ای در کار است و رابطه‌ای [بین برخی اشیاء با یکدیگر و بین گذشته و آینده] در کار است؛ به نحوی که اگر محتاج نبود، محتاج الیه بوجود نمی‌آمد، [بله] [جز با پذیرش چنین ارتباط و پیوستگی متقنی] نمیتوان حقوق فطری و طبیعی را توجیه کرد. [و کلیه توجیهاتی که بر پایه‌ای جز اصل] [غائیّت، توسط روشنفکران و اندیشمندان غربی در دفاع از حقوق] [فطری و طبیعی به عمل آمده نارسا و مخدوش است].

تفاوت منطق مادی با منطق الهی

و اگر به اصل غائیّت اعتراف نکنیم ناچاریم که محصولات طبیعت را به منزله يك ثروت بادآورده‌ای تلقی کنیم که تصادفاً و بدون دلیل به زمین افتاده است، و البته صرف این که بشر فکر کند که تصادفاً مواد زمین برایش خوب است، مبنای حقی بر جهان و بر عالم نمی‌شود. بلی نسبت به محصولات و فراورده‌های خودش که آنها را با کار و زحمت خود تهیه کرده حق اولویت دارد.

پس این فرق بین منطق الهی و منطق غیر الهی است که در منطق الهی هر کس که در این جهان می‌آید حقی بر جهان به طور بالقوه دارد. همه فرزندان جهانند و فرزندی، طبیعتاً بر پدر و مادر خود حق دارد، نه در مقابل مزدی که بعد بخواهد بدهد، بلکه فقط به حکم این که فرزند جهان است همان طوری که قبلاً گفتیم حکمای مابعدیین خوبی دارند که می‌گویند «آباء سبعة، و امهات اربعة، و موالید ثلاثة»

حقوق فطری در قرآن کریم

روی این حساب است که قرآن کریم می فرماید:

خَلَقَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً^(۱) وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ^(۲)
 يَا لَقَدْ مَكْنَتَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَاكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ
 قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ^(۳) ویا می فرماید: لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ
 وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ^(۴)

[از این دسته آیات] که حقوق فطری را بیان می کند:

اولاً معلوم می شود که [حقوق فطری عین حقوق الهی است و

بر خلاف آنچه نویسندگان جدید می پندارند هیچ دو کانگی و تقابلی]

[میان حقوق فطری و الهی در کار نیست]^(۵)

۱- [بقره، ۲۹: اوست خدائی که تمام آنچه را در روی زمین است برای

شما انسانها آفرید]

۲- [الرحمن، ۱۰: و زمین را برای اهل جهان قرار داد]

۳- [اعراف، ۱۰]: [به درستی که شما را در روی زمین جای دادیم

و برای شما در آن روزی ها قرار دادیم و چه اندکند شکر گزاران]

۴- [اسراء، ۷۰: و همانا کرامت بخشیدیم بنی آدم را و آنها را در

خشکی و دریا - بر چهار پایان و کشتی ها - سوار کردیم]

۵- معمولاً نویسندگان جدید نظریه حقوق الهی را در مقابل حقوق

فطری ذکر می کنند. آنها تصورشان از حقوق الهی حقوق موضوعه تشریعی

است و حال آنکه حقوق الهی ملازم با تشریعی بودن نیست و حتی چنانکه

در فلسفه گفته ایم غایت الهی با غایت بشری متفاوت است [چرا که در امور]

[بشری هر گاه سخن از غایت داشتن می شود منظور غایت و نتیجه ای است که]

[از انجام فعل متوجه فاعل می شود و در حقیقت فاعل با فعل خود، وجود ناتمام]

[خود را تمامیت بخشیده و کامل می کند و اما در افعال ذات مقدس الهی که منزّه]

←

[و ثانیاً] معلوم می‌شد که اگر راهی که عدلیّه باز کردند تعقیب می‌شد و به مبانی حقوق اسلامی توجه می‌شد بسیاری از آیات مثل آیات مذکور فوق که فعلاً از آیات احکام شمرده نمی‌شوند، جزء آیات احکام می‌باشند.

یعنی این آیه‌های قرآن در حقیقت رابطه جهانی انسان و جهان را ذکر می‌کند و پیوستگی «برای» را ذکر می‌کند و اگر در جهان وجود انسان تقدیر نشده بود، این نظام به این شکل و این ترتیب نبود، شاید نظامی نبود، چون خداوند که فاعل است غایت ندارد اما فعل غایت دارد.^(۱)

پس، از نظر اسلام قبل از آنهم که کسی تولیدی بکند یا صنعت انجام دهد یا برای کسی کاری انجام دهد، بالقوه حقی دارد [یعنی حق، دائر مدار کار نیست و قبل از هر نوع فعالیت جزئی مواهب اولیه طبیعی] برای انسان محسوب می‌شود [و همه مردم در این جهت مساویند و در مقابل تکالیفی که به عهده همه گذاشته شده نه تنها برای همه جایز است

← [از هر گونه شائبه نقص است غایت به این شکل معنا ندارد، بلکه منظور از] غایت داشتن افعال الهی، در واقع غایت داشتن خود آن افعال است که به صورت [بك واحد تکاملی دارای غایت و کمال می‌باشند] ۱- [آیات قرآن در زمینه غایت داشتن نظام آفرینش بسیار است] [از آن جمله کریمه:

[«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ، كَوَّارِدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ أَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ الْكُنَّا فَاعِلِينَ» (سوره انبیاء ۲۱)]

اسلام و حقوق فطری

بلکه واجب است که از پستان مادر [طبیعت] بکشد، همان طوری که طفل می مکد، چیزی که هست طفل باغریزه می مکد و انسان در حوزة عقل و اراده باید کار کند، این است که از زبان یکی از پیمبران گذشته می فرماید:

هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا

این جاست که میدان مسابقه افراد پیش می آید و هر کس که این حق را از قوه به فعلیت برساند اولویت پیدا می کند.

بر اساس منطق مادی، مبدأ حق فطری فقط تولید یا صنعت یا کار

است، و مطابق منطق الهی سرچشمه حق، مقدم است بر این ها و انسان با تقوه و به حکم اینکه جزئی از جهان است و این اجزاء به یکدیگر پیوسته و وابسته اند و هر يك «برای» دیگری و با توجه به دیگری آفریده شده اند، پس انسان بر موجودات حق دارد، همان طوری که موجودات هم بر انسان حق دارند که امیر المؤمنین علیه السلام فرمود:

فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبَقَاعِ وَالْبَهَائِمِ^(۱)

مطابق منطق مادی، حقوق فطری که در اعلامیه حقوق بشر قید

شده قابل توجیه نیست بر خلاف منطق الهی.

در منطق الهی حتی عاجزه و ضعیف بی حق نیستند، واقعاً حق

دارند زیرا حق و تکلیف دوش به دوش یکدیگر دارند، اما شرط تکلیف

۱- به «کافی» و «وسائل» کتاب العشرة رجوع شود.

[نهج البلاغه فیض خطبه ۱۶۶، شما مورد پرسش قرار می گیرید حتی

از سرزمینها و از حیوانات]

امکان و قدرت است، اگر قدرت داشته باشد و عمل نکند و مثل روباه شل بیفتد، به جرم همین کوتاهی از حَقِّ خود محروم است، ولی وقتی که قدرت ندارد تکلیفی ندارد، تکلیفش ساقط است ولی حَقِّش محفوظ است، زیرا اگر سبب حَقِّ فقط و فقط تولید بود آن عاجز هیچ حَقِّی نداشت و تولید کننده هم نقلاً مسئول و نبود ولی از آنجائی که این طور نیست، طور دیگری است، طور دیگر هم دوجور فرض می شود؛ یکی این که حَقِّ بالفعل همه دارند و همه هم دوش به دوش آن حَقِّ تکلیف دارند و اگر کسی به تکلیف خود عمل نکرد مجرم می شود و حَقِّ ثابتنش ساقط است، پس در این صورت قطعاً عاجز حَقِّ دارد. و یا این که حَقِّ بالقوه است نه بالفعل، و با انجام تکلیف و وظیفه فعلیت پیدا می کند و اختصاص و مالکیت پیدا می شود، باز هم باید گفت در صورتی که همه ذی حَقِّ های بالقوه تمکّن داشته باشند از این که از حَقِّ خود استفاده کنند و برای خود اختصاصی ایجاد کنند البته اختصاص پیدا می شود، اما اگر همه تمکّن نداشته باشند درست است که زحمت اولی هدر نیست و موقوف به اجازه این عاجز نیست اما به حکم این که اگر این شخص عاجز نبود او هم سهمی از این حَقِّ را در مقابل انجام تکلیف به خود اختصاص می داد پس به قدری که زندگی او اداره شود در مال آن قادر سهم است، قرآن صریحاً می فرماید:

«وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ»^(۱)

۱- [سورة معارج، آیه ۲۴: در دارائی های ایشان بهره معینی است

برای تنگدست و بینوا]

رابطه حق و عدالت

[البته اگر بخواهیم در اینجا درباره کلیه مسائل مربوط به
[حقوق فطری و طبیعی بحث نمائیم خود رساله مستقلی خواهد شد،
و آنچه در اینجا طرح می شود فقط به حدی است که ما را به ادامه
[بحث مالکیت کمک نماید]

این که بحث عدل را پیش آوردیم برای این بود که تأثیر بحث
عدل را در تفسیر اصل عدالت اجتماعی بیان کرده باشیم، و دیگر این که
انکار اصل عدل و تأثیر این انکار کم و بیش در افکار مانع شد که فلسفه
اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه
قرار بگیرد، فقهی به وجود آمد غیر متناسب با سایر اصول اسلام و بدون
اصول و مبانی و بدون فلسفه اجتماعی، اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و
موضوع تفوق اصحاب سنت بر اهل عدل پیش نمی آمد و بر شیعه هم مصیبت
اخباری گری نرسیده بود ماحالا فلسفه اجتماعی مدونی داشتیم و فقه ما
بر این اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن بست های کنونی نبودیم.

رابطه حق و عدالت:

[یکی از سئوال های اساسی که در جهت گیری مسائل اقتصادی و حقوقی]
[اجتماعی تأثیر به سزائی دارد این است که] آیا حق مبنای عدالت
است و یا عدالت مبنای حق است. یعنی آیا حقوق واقعی در عالم هست
و عدالت عبارت است از اعطای کُل ذی حق حقّه، یا این که عدالت
واقعی هست، یعنی باید در جامعه به حکم عقل و به حکم آثار خوبی

که دارد بین مردم تساوی باشد از لحاظ حقوقی که قانون وضع و جعل می کند.

آیا می توان گفت که لازمه نظریه عدلیه در حسن و قبح عقلی قول به حقوق طبیعی است؟ البته نه، لازمه نفی اصل عدل انکار حقوق طبیعی هست و اما لازمه قبول آن قول به حقوق طبیعی نیست، چون حداکثر این است که اصل عدل می گوید حکم تابع مصلحت واقعی است و این با این که جمیع قوانین موضوعه باشد نیز سازگار است [چون] عدالت یعنی مساوات در برابر قانون، و قانون که حقوق را وضع می کند باید بر اساس عدالت و مساوات وضع کند پس عدالت باید مبنای حقوق موضوعه باشد، و همه حقوق هم موضوعه است به استثنای آزادی و تساوی، [که در مورد این دو خواهیم گفت] که ما آنها را اساساً از حقوق نمی شناسیم.

[البته این که گفتیم]^(۱) اصل عدل فقط مسئله تبعیت احکام از مصالح را افاده می نماید و الزام در قبول حقوق فطری ایجاد نمی کند بنابر تفسیر عدل به توازن است و اما بنا به تفسیر عدل به «اعطاء کُلّ ذی حقّ حقّه» اعتراف به حقوق فطری نیز الزامی است. توضیح این که عدالت را به سه نحو می توان تفسیر کرد.

۱- [این قسمت از حاشیه ص ۲۰۴ «اصل عدالت» به متن آورده شده

است].

تفاسیر گوناگون عدالت

تفاسیر گوناگون از عدالت

الف: تساوی و با همه به طور مساوی رفتار کردن، و روی همین اصل گفته شده، ظلم بالسَّوِيَّةِ عدل است.

ب: توازن و رعایت تناسب و تعادل اجتماعی: در این تفسیر منظور الیه اجتماع است و به فرد از آن جهت نظر می شود که در سازمان اجتماع به کار رفته است. بنابر این نظر يك فرد به تنهایی موضوع عدل و ظلم نیست، و عدل و ظلم در مورد حیوانات هم معنی ندارد.

ج: اعطاء کُلِّ ذی حَقِّ حَقَّهُ: این معنی مبتنی است بر به رسمیت شناختن حقوق طبیعی و ما البته این حقوق را به رسمیت می شناسیم و بلکه تنها با فلسفه اجتماعی اسلامی است که می توان حقوق فطری را پایه گذاری کرده جمله مولی علی علیه السلام در باره عدل که فرموده اند «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا»^(۱) هم بر معنی سوم و هم بر معنی دوم از عدل منطبق است ولی قابل انطباق با تفسیر اول نیست.

آیا اصل تقدّم جمع بر فرد با حقوق فطری منافات دارد؟

[در این جا يك اشکال و سؤال نسبتاً مهمّی طرح می شود به این صورت: این که] گفته اند حقوق طبیعی چون تکوینی است ثابت و دائمی است یعنی هیچ قانونی به هیچ مصلحتی نمی تواند آن را سلب کند، مثل حَقِّ حیات و حَقِّ آزادی و حَقِّ مساوات^(۲)

۱- [نهج البلاغه باب حکم، حکمت ۴۳۷: عدل امور را در جایگاه -

های واقعی خود قرار می دهد]

۲- حقیقت اینست که آزادی و مساوات را نمی توان حق فرض کرد

در کتاب «حقوق اساسی» در باره حقوق طبیعی ایسن طور می گوید:

«حقوق طبیعی مجموع قواعدی است که از طرف خود طبیعت به وجود آمده، و به موجب آن، اختیارات و وظائف افراد جامعه معین می گردد.»

←
تعریف حق در مورد اینها صادق نیست، بلکه اینها حداکثر اموری هستند که نمی شود تکلیفی وضع کرد و آنها را ممنوع کرد، نظیر ممنوعیت از نفس کشیدن، یعنی این مقدار برای بشر ارزش دارند که نمی شود آنها را از انسان ممنوع ساخت. همچنین مساوات در برابر قانون هم خودش حقی از حقوق نیست، زیرا اینکه قانون باید مساوی وضع شود و مساوی اجرا شود، خودش يك حقی در مقابل سایر حقوق نیست.

به عبارت دیگر، هم حق و هم مالکیت از اموری است که به اشياء خارج از وجود انسان تعلق می گیرد، همان طوری که نمی شود انسان مالك نفس خود باشد نمی تواند بر نفس خود حقی داشته باشد، بنابراین انواع آزادی ها هیچ کدام حقی و بهره ای نیست که آدمی بخواهد از چیزی بردارد، بلکه بهره ای است که از خودش می برد، معنی حق آزادی یعنی کسی حق ندارد که آزادی را از من سلب کند، همان طوری آزادی يك انسان از لحاظ مالکیت به معنی این است که مملوك غير نیست، نه به معنی این است که مالك خودش است، است، سایر آزادی ها همه از این قبیل است. پس آزادی ها هیچ کدام حق نیستند بلکه فوق حقیقتند.

[البته به بیان بهتر] در مورد حق می توان گفت، لزومی ندارد که بر چیزی یا بر کسی باشد. هر چیزی که برای چیزی به وجود آمده باشد منشاء ←

اسلام و حقوق فطری

آزادی فردی، مساوات در مقابل قانون، حق تملک اموال منقول و غیر منقول، آزادی عقاید مذهبی و سیاسی و فلسفی، آزادی بیان، و نظائر اینها حقوق طبیعی را تشکیل می دهند... بعد می گوید سقراط و افلاطون و ارسطو در یونان و بوعلی از ایران و عرب به حقوق طبیعی پی برده بودند.

در مورد بوعلی می گوید تحت تأثیر عقاید اسلامی خود بوده

←
حق است. همان طوری که موجودات زمین برای انسان آفریده شده، ومولد حق است. مغز هم برای فکر کردن و زبان برای بیان آفریده شده، پس می توان گفت حق آزادی بیان و آزادی عقیده، بلی آزادی رقبه به هیچ معنی حق نیست، پس می توان گفت که در مورد حق شرط نیست که حتماً به خارج از وجود انسان تعلق داشته باشد بلکه می تواند به معنی حق انجام یک عمل خاص باشد اما حق بر نفس معنی ندارد. به هر حال خود آزادی که نقطه مقابل ممنوع الحقوق بودن است حق خاص نیست یعنی اینکه انسان معنی از حقوق خود نداشته باشد حق علیحده خاصی نیست، آنچه حق است خود بیان است، نه آزادی استفاده از این حق. آنچه که انسان از آن محروم می شود خود عقیده یا بیان است نه آزادی. این مثل این است که بگوئیم به شما مانع نشدن دیگران را اعطاء کردیم. آزادی در مرتبه بعد از اجتماع پیدا می شود و حق در مرتبه قبل از اجتماع.

علت اینکه در فقه اسلام در میان حقوق نامی از حق آزادی نیست، این نیست که در اسلام به حق آزادی معتقد نیستند، بلکه آزادی را فوق حق می دانند. پس اعتراض نشود که چرا آزادی جزء حقوق اولیه در اسلام نام برده نشده است.

است. سپس می‌گوید: حقوق طبیعی هم دائمی است. غیر قابل سلب است. و هم عمومی است. استثناء ناپذیر است. و هم موافق با مصلحت بشر است، زیرا طبیعت آنها را وضع کرده است»^(۱)

[حال باید پرسید] آیا اگر حقوق طبیعی فرد با مصلحت اجتماع معارض و مزاحم شد، باز هم قابل سلب نیست، چرا؟ و آیا این خود دلیل بر این نیست که حقوق فطری و طبیعی به این معنی وجود ندارد، مگر این که به کوئیم حق فطری به معنی اقتضاء است نه به معنی علت تامه. ظاهراً اصلی که حقوق فطری را متزلزل می‌کند، اصالت اجتماع است، زیرا مصلحت و خیر اجتماع است که ممکن است حق حیات را از فرد سلب کند یا حق آزادی را از او بگیرد.

می‌توان گفت قاعده «لَا ضَرَّ وَ لَا ضَرَّ» فی الاسلام، ارجاع بر فطرت و امضاء حقوق فطری است، خصوصاً بادر نظر گرفتن مورد حدیث.^(۲)

۱- حیات را حق دانستن خالی از مسامحه نیست، همان طوری که آزادی رقبه نیز حق نیست و همان طوری که مالکیت انسان نفس خود را، نیز مالکیت قانونی و اعتباری نیست.

۲- [در باره حدیث «لا ضرر» شیخ الفقهاء مرحوم شیخ انصاری در «مکاسب» رساله مستقلی دارند که در آنجا ضمن نقل روایات مربوطه به [برخی وقایع که روایات به مناسبت آنها صادر شده اشاره گردیده است، در اینجا به نقل از کتاب «منابع فقه» به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.]
[الف: داستان سمرة بن جندب، اگر چه در نقل این داستان اختلافات [جزئی در الفاظ حدیث وجود دارد ولی همه آن ناقلین يك مطلب را نقل می‌کنند و آن این است که؛ سمرة بن جندب درخت خرمائی در باغ مردی]

اسلام و حقوق فطری

بشتوانا حقوق فطری :

در کتاب «تحوالات فطری» می گوید : حقوق طبیعی اساساً مبتنی بر این است که شخصیت انسان قابل احترام می باشد و احترام شخصیت، آزادی و اراده اشخاص منظور اساسی حق است»

آیا يك نحوه تضامن اجتماعی میان افراد است و حتی حاضرین نسبت به نسل آینده نیز ضمانت و مسئولیتی دارند و آنها بر اینها حقوقی دارند، همان طوری که يك نوع ضمانت و مسئولیتی نسل

←
[از انصار داشت. منزل انصاری هم در مدخل باغ بود. سمرة بدون اجازه]
[وارد باغ انصاری گشته به درخت خود رسیدگی می کرد. مرد انصاری از]
[این وضع ناراحت گشته و به پیغمبر اکرم (ص) شکایت نمود. حضرت]
[رسول اولاً به سمرة اندرز می دهد که بدون اجازه مرد انصاری به باغ وارد]
[نشود. اندرز پیغمبر، در او اثر نمی کند، پس از تکرار مراجعه و اندرز]
[پیغمبر، حضرت می فرماید: درخت را بفروش. سمرة قبول نمی کند. پیغمبر]
[اکرم به مرد انصاری می فرماید: برو درخت را بکن و بزنی به صورتش. در]
[بعضی روایات چنین است که سمرة درخت را بکند و در جای دیگر بکارد]
[و در بعضی دیگر چنین است که مرد انصاری بکند و بدهد سمرة در جای]
[دیگر آن درخت را بکارد. «]

[ب: روایتی است که عقبه بن خالد از امام صادق (ع) نقل می کند]
[که حضرت رسول (ص) میان شرکاء اراضی و شرکاء مسکن ها به شفعه حکم]
[فرمود و فرمود: لا ضرر ولا ضرار.]

[ج: هارون بن حمزة الغنوی می گوید : شتری بیمار بود و مالکش]
[می خواست آن را بفروشد. مردی آن شتر را به ده درهم خرید. مرد دیگری]
[از حضار دو درهم در مقابل سر و پوست شتر داد. اتفاقاً شتر بهبود یافت و]

حاضر نسبت به نسل گذشته دارد؟ اساساً این حقوق از کجا پیدا شده

←
[قیمتش تا حدود دینارها ترقی کرد. حضرت صادق (ع) فرمود: صاحب دو]
[درهم قیمت یک پنجم شتر را می تواند مطالبه کند و اگر بگوید من سر و]
[پوست را که خریده ام می خواهم جائز نیست زیرا این اضرار است.]
[د: باز عقبه بن خالد از امام صادق (ع) نقل می کند که پیغمبر اکرم]
[ص] در میان اهل مدینه و گروه نخل ها حکم فرمود که از آب چاه جلو گیری]
[نکنند و در میان اهل بادیه فرمود که از اضافه گیاه و غلف جلو گیری شود و]
[فرمود «لاضرر ولا ضرار»]

[ه: از امام صادق (ع) پرسیده شد که: دیواری است میان دو همسایه]
[که فاصله میان آن دو می باشد. این دیوار که ملک یکی از آن دو است خراب]
[شده و صاحب دیوار از ساختن آن امتناع می ورزد. حضرت فرمود:]
[نمی توان صاحب دیوار را برای ساختن دیوار اجبار نمود مگر اینک سه]
[برای همسایه در اصل ملک حق یا شرطی وجود داشته باشد در این صورت]
[می توان صاحب دیوار را برای ساختن دیوار اجبار کرد. و اگر دیوار را]
[مالک به عنوان اضرار به همسایه خراب کرده و احتیاجی به خراب کردن نداشته]
[است نباید او را رها کرد زیرا پیغمبر فرموده «لاضرر ولا ضرار»، اگر خراب]
[کند بایستی او را مجبور به ساختن دیوار نمود «(*)»]

[آنچه از همه این روایات برمی آید این است که حقوق فطری در]
[فرهنگ اسلامی به معنای حقوق شخصی و فردی نیست بلکه به معنای]
[رعایت حقوق کلیه مجاری تکامل انسانی است. و از آنجا که زندگی]
[اجتماعی یکی از کانال ها و زمینه های اصلی تکامل انسان است بنابراین]
[رعایت حقوق و ضوابط نظام اجتماعی از جمله حقوق فطری بوده و در تعارض]
[با منافع فردی بر آنها مقدم است.]

(*) [«منابع فقه»، محمد تقی جعفری ص ۱۳۲ و ۱۳۴]

اسلام و حقوق فطری

و چه کسی آن را وضع کرده؟ آیا طبیعی است؟ معنی ندارد که گذشته و آینده حقّی بر عهده حاضر داشته باشند، ناچار باید گفت این حقّ، حقّی الهی است و به اعتبار حقیقتی است که بر همه نسل‌ها احاطه دارد. یعنی به اعتبار پیوند غائی است که بین گذشته و حاضر و آینده برقرار است. [و به اعتبار همین ارتباط غائی و پیوستگی کامل همه اشیاء به یکدیگر توسط حکمت بالغه الهی است که نه تنها همه انسان‌ها بر یکدیگر که همه موجودات نیز بر یکدیگر حق پیدا می‌کنند]

در کتاب «علی و حقوق الانسان» این جمله را از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل می‌کند که فرمود «لِكُلِّ ذِي رَمَقٍ قُوَّةٌ وَلِكُلِّ حَبَّةٍ أَكْلٌ»^(۱) [ترجمه: برای هر ذی‌حیاتی روزی‌ئی قرار دارد و برای هر دانه‌ای نیز خورنده‌ای معین گردیده شده است] معنی این جمله همان بیان رابطه تکوینی و غائی و حق فطری انسان بر مواهب طبیعت است.

[بحث درباره حق را با يك توضیح درباره منشأ پیدایش نسبت انسان با حقّ خود پایان می‌دهیم]

اقسام نسبت با حق:

رابطه انسان با مورد حقّ خود بر دو قسم است یا فاعلی است، یا غائی است و یا هر دو^(۲)

[علت فاعلی و علت غائی]

۱- «علی و حقوق الانسان» - ص ۱۹۶ جورج جرداق

۲- [تقسیم به دو قسم بر مبنای این است که ترکیب دو نسبت فاعلی و

غائی که قسم سوم است چون از لحاظ نوع رابطه، رابطه جدیدی را در بر ندارد، [قسم جدیدی محسوب نشده است.]

[در اینجا لازم است که توضیح مختصری در باره علیّت و علت
 [فاعلی و غائی داده شود این توضیح از آن جهت ضروری است که ما
 [در مباحث خود ملاک اولیّت را در به تصرّف در آوردن مواهب و منابع
 [عالم طبیعت، از طرفی کار، (علت فاعلی) و از طرفی انگیزه و منظور خالق
 [یا کارگر، (علت غائی) دانسته ایم، و در این جا ممکن است اشکال شود
 [که به چه دلیل این دو عامل می توانند سبب مالکیّت و اولویّت
 [اشخاص نسبت به مواد طبیعی و محصولات صناعی و سایر منابع دارای
 [ارزش شود؟ چرا اسباب مالکیّت را امور دیگری ندانیم؟ چرا سر نوشت
 [و شانس را عامل مؤثری ندانیم، تفاوت های مادی و معنوی افراد چه
 [نقشی در تقسیم منابع طبیعی میان آنها دارند؟ به فرض اصل کار و
 [علّت فاعلی را بپذیریم، علّت غائی را به چه دلیل می توان عامل
 [برای مالکیّت محسوب کرد؟ و برای رفع این شبهات و حل ریشه ای
 [آن چاره ای نیست که توجه دقیق تری به اصل علیّت که به منزله
 [ناروید نظام هستی است نمائیم. البته بحث جدی و تحقیقی پیرامون این
 [اصل مناسبتی با این نوشته ندارد و تنها در حد تعریف به موارد
 [فوق اشاره می شود.^(۱)

تصویر صحیح اصل علیّت:

[«علیّت و معلولیّت عبارت است از رابطه ای واقعی بین دو

۱- [مطابق سبک عمومی این نوشته که سعی دارد حتی المقدور از
 کلمات خود استاد شهید استفاده شود، در اینجا نیز تعاریف مربوط به بحث
 علیّت از پاورقی های کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» اخذ گردیده است]

علت فاعلی و غائی

[واقعیت که یکی وابسته به دیگری است و با نبودن واقعیت علت]
[واقعیت معلول محال است.... این طرز ادراک از علیت، واقعی است.]
[حداقل آنچه در مقام اثبات واقعی بودن آن می‌توانیم بگوئیم]
[این است که موجوداتی که در يك زمان نیستند در زمان بعد حادث]
[می‌شوند به طور قطع واقعیت آنها وابسته و ناشی شده از واقعیت]
[دیگری است و صدفه محال و ممتنع است]^(۱)

[مطلب دیگر تقسیماتی است که در بحث علیت صورت گرفته،]
[اما موضوع تقسیم علت به علل اربعه فاعلی، غائی، مادی، صوری.]
[از تقسیمات ارسطویی است. اگر فاعل را انسان فرض کنیم و آن]
[سلسله افعال انسان را در نظر بگیریم که از نوع تصرف در ماده]
[خارجی است (نه افعال نفسانی از قبیل تصور و تصدیق و شوق و اراده)]
[غیره] این تقسیم ارسطویی بسیار واضح است. تصرفاتی که انسان در]

۱- [«اصول فلسفه و روش رئالیسم» ج ۳ مقاله علت و معلول، پاورقی]
[ص ۲۲۸ طبع آخوندی - البته همانطور که خود استاد فرموده اند این به]
[عنوان حداقل سخن و در مقام تنازل نسبت به مخالف است و الا همانطور]
[که در سراسر مقاله مزبور به وضوح بیان شده اصل علیت ناظر به امور زمانی]
[و مطلق تعاقب زمانی نیست بلکه علت و معلول از امور هم زمان بوده اساساً]
[انفکال زمانی بین آنها امری محال است، لکن در اینجا به عنوان ساده ترین]
[بیان و به جهت فهم مسئله به این شکل عنوان شده که باغرض ما از نقل این]
[موضوع نیز مناسبت دارد.]

[مأدۀ خارجی می کند قائم به چهار رکن است فاعل، غایت، مأدۀ، صورت].

[فاعل، خود انسان است که علت وجود دهنده فعل است. غایت]
 [باعث غائی همان چیزی است که انسان فعل را به خاطر رسیدن]
 [به او انجام می دهد و البته غایت از آن جهت علت شمرده می شود]
 [که مکمل و متمم علت فاعلی است زیرا تصور غایت است که اراده]
 [انسان را بر می انگیزد و انسان را که در حد فاعل بالقوه است به حد]
 [فاعل بالفعل می رساند. پس علت غائی مندرج در علت فاعلی و علت]
 [فاعلی مندرج در علت غائی است. . . . و علت این که به غایت،]
 [علت اطلاق می شود همان است که گفتیم که علت غائی متمم و مکمل]
 [علت فاعلی است.]^(۱) توضیح یک نکته دیگر لازم به نظر می رسد و
 [آن رابطه میان فعل و غایت است.]

غایت و فعل:

[«فعل و غایت نسبت به یکدیگر علت متقابل دارند یعنی هم]
 [فعل علت غایت است و هم غایت، علت فعل؛ ولی این علت متقابل از]
 [قبیل دور که امری محال است، نیست.]
 [چنانکه قبلاً تحقیق شد معنای علت صرفاً این نیست که دو]
 [چیز دائماً متعاقب یا متوازن یکدیگر پیدا شوند. رابطه علت یک]

۱- [«اصول فلسفه و روش رئالیسم» طبع آخوندی جلد ۳ پاورقی ص ۲۲۳ و ۲۲۴]

علت فاعلی و غائی

[رابطه واقعی است بین وجود علت و وجود معلول، به این معنی که]
 [وجود معلول ناشی از وجود علت و متکی به علت است. و قدر متیقن]
 [این است که در مورد هر علت و معلولی این قضیه صادق است که اگر]
 [علت وجود نمی داشت معلول وجود پیدا نمی کرد، ولی هرگز صادق]
 [نیست که اگر معلول وجود پیدا نمی کرد علت وجود پیدا نمی کرد،]
 [یعنی معلول در وجود و واقعیت خود وابسته و نیازمند به علت]
 [است ولی علت در وجود و واقعیت خود مستقل و بی نیاز از معلول]
 [است.]

[حالا باید ببینیم که این علیت متقابل و نیازمندی متقابل که]
 [میان فعل و غایت هست چگونه است؟ در این که فعل علت و شرط]
 [وجود غایت است شك و تردیدی نیست زیرا مسلماً اگر فعل وجود]
 [پیدا نکند غایت وجود پیدا نمی کند. مثلاً اگر انسان غذا نخورد]
 [سیر نمی شود و اگر سنگی که از بالا به پائین حرکت می کند]
 [مسافت بین راه را طی نکند به مرکز نمی رسد. پس علیت و دخالت]
 [فعل در وجود غائیت به طور وضوح محرز است و منکرین غائیت]
 [نیز آن را قبول دارند. ولی علیت و دخالت غایت در وجود فعل به]
 [این نحو نیست که وجود خارجی غایت که مؤخر است از وجود]
 [فعل، علت وجود فعل است، زیرا این محال و ممتنع است، بلکه به این]
 [نحو است که وجود غایت در مرتبه وجود فاعل، علت وجود فعل است و]
 [عبارت دیگر توجه فاعل به غایت، علت وجود فعل است و اگر این توجه]
 [و میل به غایت در فاعل نبود هرگز فعل وجود خارجی پیدا نمی کرد.]

[مثلاً انسانی که غذای خود را برای آن که سیر به شود اول به جانب]
 [سیر شدن متوجه می شود و به طرف سیر شدن حرکت می کند و]
 [غذا خوردن از آن جهت وجود پیدا می کند که وسیله سیر شدن و]
 [معبر سیر شدن است و به عبارت دیگر مسافتی است که انسان باید]
 [طی کند تا به سیر شدن برسد و همچنین سنگی که از بالا به طرف]
 [مرکز زمین می آید متمایل و متوجه به مرکز زمین است (خواه]
 [آن که مبدأ میل در سنگ باشد یا در زمین) و مسافت بین راه را از]
 [آن جهت طی می کند که به مرکز زمین جذب شود و اگر این]
 [جذب و انجذاب بین سنگ و مرکز زمین که نتیجه اش رسیدن]
 [سنگ به زمین است نبود و به عبارت دیگر اگر توجه سنگ به مرکز]
 [زمین نبود مسافت بین راه طی نمی شد. پس همان طوری که صادق است]
 [که اگر طی مسافت بین راه نباشد، رسیدن به مرکز محقق]
 [نمی شود ایضاً صحیح است که اگر رسیدن به مرکز نباشد طی]
 [مسافت بین راه وجود نمی یابد. یعنی بین این دو، علیت متقابل برقرار]
 [است»]^(۱)

[با توجه به آنچه که گفتیم اکنون می توان دریافت که چرا تنها]
 [عوامل منطقی برای حصول مالکیت جنبه علیت فاعلی و غائی است. زیرا]
 [اگر چه مالکیت اجتماعی و حقوقی امری قراردادی و اعتباری است]
 [ولی مالک معتبر در این نوع مالکیت همان ملاکات مالکیت حقیقی است و]

۱- «اصول فلسفه و روش رئالیسم» ج ۳ پاورقی های ص ۲۴۲ و ۳۴۴

[طبع آخوندی]

مقام اسلام در میان سوسیالیسم و سرمایه‌داری

[چون مالکیت حقیقی تنها در رابطه میان علت و معلول متحقق است]
[که در آنجا معلول تمام هویت واقعیت خود را از علت دارد، بنابر]
[این به همین قیاس در مالکیت اعتباری نیز تنها همین ملاک معتبر]
[خواهد بود].

مسئله مالکیت و مقام اسلام در میان سوسیالیسم و سرمایه‌داری (۱)

مسئله مهم امروز، این موضوع است که چه چیزی را باید موجب
و سبب مالکیت شمرد، به عبارت دیگر عدالت و مصلحت اجتماع بشری
ایجاب می‌کند که مالکیت را ناشی از چه سببی بدانیم؟
گفتیم که مالکیت مفهومی است اعتباری و محقق ساختنش در
موردی، تابع قرارداد اجتماعی یعنی قانون است. اکنون باید ببینیم
عدالت و مصلحت حکم می‌کند که قانون چه چیزهایی را سبب مالکیت
بشناسد؟

و نیز عدالت و مصلحت حکم می‌کند که مالکیت فردی باشد
یا جمعی؟

و دیگر این که چه چیزهایی است که قابل تعلق مالکیت است.
گفتیم که در تولید ثروت سه عامل ممکن است دخالت داشته
باشد، یکی از آنها طبیعت است، طبیعت یعنی زمین، دریا، آب، باران،
هوا، آفتاب.

۱- [این قسمت از ورقه‌های «اسلام، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» نقل]

[گردیده است]

مالکیت در محصولات عمومی و مواد طبیعت اکنون باید دید آن دسته از محصولات طبیعت که کاری روی آنها صورت نگرفته است مانند ماهی ها و جواهر دریا، علفهای کوهی، جنگل ها و معادن، چشمه های طبیعی، خود کوهها و دریاها از آن جهت که می توانند پناهگاه یا وسیله کشتی رانی [و از این قبیل امور] باشند، قابل مالکیت هستند یا نه؟

مسئلاً هیچ موجبی نیست که شخصی را مالک چنین محصولات طبیعی بدانیم.

زیرا چنانکه گفتیم موجب مالکیت یا باید فاعلی باشد و یا غائی، یعنی یا باید شیء مملوک از آن جهت مملوک باشد که فعل و اثر شخص است و به عبارت دیگر محصولات کار او است و یا از آن جهت که خود طبیعت که آن شیء را به وجود آورده و یا انسانی که آن شیء را به وجود آورده هدفش این بوده که این ثروت به فلان شخص معین تعلّق داشته باشد.

امور فوق را طبیعت به وجود آورده نه انسان، طبیعت از نظر بعضی مکاتب فلسفی هدف ندارد، از نظر بعضی دیگر هدف دارد، اما هدفش همه انسانهاست نه شخص معین؛ پس به هر حال علت ندارد که امور فوق ملک فرد باشد، اگر بنا شود ملک باشد باید ملک جمیع باشد یعنی باید ملک همان چیزی باشد که طبیعت برای همان چیز به وجود آمده است.^(۱)

۱- [حضرت علامه طباطبائی مَدِظَلَّه العالی در مورد این اصل اسلامی]

مقام اسلام در میان سوسیالیسم و سرمایه‌داری

اصل غایت:

از نظر اسلام که برای خلقت هدف قائل است و بیان‌کننده

←

[در تفسیر شریف «المیزان» ج ۴ ص ۱۷۱- ذیل آیه :

لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا (نساء ۵) فصلی]

دارند: تحت عنوان. «أَنَّ جَمِيعَ الْمَالِ لِجَمِيعِ النَّاسِ ثُمَّ الْأَخْتِصَاصُ» که ترجمه]

[آن‌چنین است: گفتار دراینکه «همه ثروت برای همه مردم است»]

[آنچه از این آیه شریفه برمی‌آید يك حقیقت قرآنی است که اصل]

[بسیاری از احکام و مقررات مهم اسلام به‌شمار می‌رود، و آن اینکه:]

[ثروتهای جهان ملك حقیقی خداوند است که آنها را وسیله قوام و]

[روزی جامعه انسانی قراردادده است بدون اینکه آنرا مختص به افراد]

[معینی نموده باشد به‌طوری که در اثر واگذاری به این افراد خاص، امکان]

[هرگونه تغییر و تبدیل و قرارداد دادن هر حکم و قانونی از آن سلب شده باشد.]

[سپس خداوند تبارك و تعالی اجازه فرموده است ثروتی را که متعلق به]

[کل جامعه است، افراد مطابق مقررات و روابط مشروع همچون وراثت و]

[حیازت و تجارت و از این قبیل به‌خود اختصاص دهند و شرط تصرف را]

[نیز اموری چون عقل و بلوغ و از این قبیل قرار داده است.]

[ولکن اصل ثابتی که در همه حال باید مد نظر قرار داد و قوانین فرعی]

[و جزئی از آن استنباط می‌شود همانا همین است که «مجموع دادرایی‌های]

[اجتماع متعلق به همه افراد است» و مصلحت‌های خاص افراد تنها با مراعات]

[مصالح عمومی اجتماع قابل رعایت و احترام است ولی در صورت تعارض]

[میان مصالح فرد و اجتماع، بدون هیچگونه تردیدی صلاح جمع مقدم بر]

[مصلحت فرد است.]

[و بر این اصل اصیل در اسلام فروعات مهم فراوانی مترتب می‌گردد]

←

اصل وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنْعَامِ^(۱) و همچنین اصل «وَخَلَقْنَاكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»^(۲) است، محصولات طبیعت قبل از آن که کاری روی آنها صورت گرفته باشد تعلق دارد به همه افراد بشر، ولی پس از آنکه کاری روی آنها صورت گرفت مانند زمینی که به وسیله آبادی یا کشت احیاء شد و مانند معدنی که استخراج شد حکم دیگری پیدا می کند.

محصولات (مشترك) طبیعت و کار (انسان)

و اما آن چیزهایی که طبیعت به علاوه کار آنها را به وجود آورده است بدون شك مواد طبیعی قبل از انجام کار روی آن نیز وجود داشته است و بالقوه برای بشر نافع بوده است، و از آن جهت که مواد خام اولیه قبل از انجام کار به همه افراد تعلق داشته است نمی توان ادعا کرد که پس از انجام کار تعلقش به دیگران سلب می شود، اما بدون شك کاری که شخص روی آن انجام داده سبب

← [مانند احکام انفاق و غالب احکام معاملات و نظایر آن].

[و خداوند تعالی در موارد متعددی از کتاب خود آن را تأیید فرموده]

[است که از آن جمله است:]

[خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعاً - بقره، ۲۹]

[خداوند تمام آنچه را که روی زمین است برای همه انسانها آفریده]

[است...]

[پایان بیانات حضرت علامه مدظله العالی]

۱- [قرآن مجید سوره رحمن آیه ۱۰]

۲- [قرآن مجید سوره بقره آیه ۲۹]

مقام اسلام در میان سوسیالیسم و سرمایه‌داری

می‌شود که او نسبت به دیگران اولویت داشته باشد، اثر این اولویت این است که حق دارد استفاده‌مشروع از آن ببرد یعنی استفاده‌ای که با هدفهای طبیعت و فطرت هماهنگی دارد. اما حق ندارد که آن را معدوم کند و از بین ببرد و یا آن را به مصرف نامشروعی برساند، چون در عین حال این مال به جامعه تعلق دارد از اینرو اسراف و تبذیر و هر گونه استفاده نامشروع از مال ممنوع است؛ نه تنها از آن جهت که نوع عملی که روی آن مال صورت می‌گیرد حرام است بلکه از آن جهت که تصرف در ثروت عمومی است بدون مجوز.

انسان به مقدارکاری که روی شیء صورت داده مالک آن است

آری اگر انسان به فرض محال قادر بود تنها بانیروی کار خود بدون دخالت طبیعت محصولی را تولید کند، جای این بود که گفته شود که صاحب آن محصول که تنها خالق و آفریننده آن محصول است از نظر تصرف در آن فعال مایشاء است، اما این چنین نیست، او تنها خالق و آفریننده آن محصول نیست، بلکه اگر تنها خالق و آفریننده محصول نیز می‌بود می‌توان گفت حق تضییع و اسراف نداشت، زیرا او واجب الوجود بالذات نیست، قائم به ذات نیست، خودش هم خودش را به وجود نیاورده است، او مخلوقی است اجتماعی.

حق اجتماع بر انسان و بر کار او

اجتماع در نیروی علمی و دماغی و بدنی او که آن محصول را به وجود آورده است سهم است. او در قوای جسمی و روحی خود مدیون اجتماع است، آن قوا و نیروها تنها مال خود او نیست،

اجتماع در خود آنها ذی حَقّ است، عیلهذا اجتماع در محصول این تیروها نیز ذی حَقّ است. پس به فرض محال اگر شخصی می‌توانست محصولی را بدون دخالت طبیعت به وجود آورد باز هم حَقّ تضییع و اسراف آن را نداشت، تا چه رسد که چنین چیزی محال است.

به همین دلیل است که انتخار و خودکشی نیز جنبه حقوقی دارد، یعنی از جنبه حقوق اجتماعی جایز نیست، هیچکس نمی‌تواند از جنبه حقوقی ادّعا کند که اختیار خود را دارم، می‌خواهم خودم را معدوم کنم. اجتماع به او می‌گوید من در این ساختمان مجهّز سهم و شریکم و سرمایه‌های مادی و معنوی صرف کرده‌ام تا این ساختمان کامل و مجهّز را به وجود آورده‌ام، اکنون وقت آن است که دین خود را استرداد کنیم و از تو خدمت بخواهم، تو حَقّ نداری پیش از آنکه دین اجتماع خود را بپردازی خود را معدوم کنی. اما بعد از آن که حَقّ اجتماع را به قدر کافی پرداختی از این نظر منعی نیست؛ البته از جنبه الهی قطع نظر از اجتماع و حقوق اجتماع هیچکس حتی کسی که دین اجتماع را پرداخته است نمی‌تواند خود را معدوم کند و اگر فرضاً اجتماع از حق خود بگذرد و قانونی تصویب کند و خودکشی را اجازه دهد باز هم از نظر حَقّ الهی حَقّ ندارد. یعنی هر کسی بیش از آن اندازه که از آن خودش است از آن خالقش است، نه به معنی این که خالق در او ذی نفع است بلکه به معنی این که در او ذی نظر است، به هر حال این مطلب دیگری است و ریشه دیگری دارد

مقام اسلام در میان سوسیالیسم و سرمایه‌داری

مقدار وحدّ حقّ اجتماع در کار فرد

شرکت اجتماع در محصولی که ساخته طبیعت و کار شخصی است بیش از همین اندازه که توضیح داده شد نمی‌تواند بوده باشد، دیگران را به‌طور مساوی در محصول کار او شرکت دادن خلاف اصل عدالت است، استثمار است، زیرا حقّی که اجتماع برای افراد باید قائل باشد باید متناسب باشد با کاری که آزادانه یا با اجبار در اجتماع انجام می‌دهد، اگر عملاً کار فردی بر کار فرد دیگر افزایش داشت شرکت دادن غیر با او در محصول آن کار ظلم و بی‌عدالتی و استثمار است، و اگر فرضاً بخواهیم افراد را مجبور کنیم که همه به قدر هم کار کنند تا به قدر هم از محصول کار بهره ببرند باز هم ظلم و احجاف است، زیرا آزادی را از فردی که طبیعت نیروی جسمی و روحی بیشتری به او داده و یا فردی که هر چند نیروی بیشتری ندارد اما حاضر نیست وقت خود را به تنبلی بگذراند سلب کرده‌ایم. ظلم و بی‌عدالتی منحصر به استثمار یعنی این که فردی محصول کار دیگری را تصاحب کند نیست، منع فردی یا افرادی از این که حداکثر استفاده را از نیروهای خدادادی خود بکنند و سلب این آزادی از او نیز ظلم و سلب حقّ طبیعی است. بالضروره افراد انسانها از لحاظ استعداد کار و از لحاظ چالاکی و پشت‌کار داری و نقطه مقابل آن یعنی تنبلی متفاوت آفریده شده‌اند (و البته طبیعت در ایجاد این تفاوت هدف دارد و فرضاً از این نظر هدفی هم در کار نباشد مطلب از همین قرار است).

علی‌هذا مجبور کردن افراد به این که با این که کار بیشتری

انجام داده اند محصول کار خود را به دیگران واگذارند ظلم و استثمار است. منع کردن آنها نیز از این که کار بیشتری انجام دهند و الزام به این که در حد ضعیف ترین کارگران کار کنند آن نیز ظلم است، هر چند استثمار نیست، به علاوه در هر دو صورت مانع ترقی و پیشرفت تکامل اجتماع است زیرا قبلاً گفته ایم که دو چیز مانع رشد و ترقی اجتماع است و هر دو نوعی ظلم و اجحاف هم هست، یکی حبس و توقیف مؤاد اولیه به وسیله مالکیت افرادی محدود، که لازمه رژیم سرمایه داری است و یکی حبس و توقیف منبع انسانی و نیروی انسانی و جلوگیری از مسابقه، که لازمه رژیم اشتراکی است. در صورت اول از آن نظر که مشوق و محرک قوی و نیرومند از افراد سلب می گردد و در صورت دوم عملاً مانع فعالیت و کوشش افراد (با این که تفاوت میان افراد احیاناً از زمین تا آسمان است) شده ایم.

اشتراک در منابع سرمایه ها غیر از اشتراک در کار است و اما مسئله این که زمین مثلاً باید از ثروتهای عمومی باشد و یا چنانکه ما در مباحث گذشته ثابت کرده ایم که ماشین از آن نظر که مظهر ترقی اجتماع است و محصول ماشین را نمی توان محصول غیر مستقیم سرمایه دار دانست بلکه محصول غیر مستقیم شعور و نبوغ مخترع است و اما شعور و نبوغ مخترع نمی تواند مالک شخصی داشته باشد پس ماشین نمی تواند به اشخاص تعلق داشته باشد این ها مسئله دیگری است، این ها نفی مالکیت فردی نیست، انحاء مالکیت خصوصی نیست، بلکه مالکیت اشتراکی است در موارد خاص که موجبات آن اقتضاء می کند که در آن موارد مالکیت اشتراکی و اجتماعی باشد نه فردی.

حدود اشتراکیت اسلامی

همان طوری که در اسلام، انفال از ثروتهای عمومی شمرده می شود، اسلام

مقام اسلام در میان سوسیالیسم و سرمایه‌داری

نه با قبول مالکیت عمومی در مثل انفال مالکیت فردی را به‌طور مطلق طرد کرده و نه با قبول مالکیت فردی مالکیت عمومی را نفی کرده است. در آنجا که پای‌کار افراد و اشخاص است مالکیت فردی را معتبر می‌شمارد و در آنجا که پای‌کار افراد و اشخاص در میان نیست مالکیت را جمعی می‌داند. علی‌هذا اسلام با این که طرفدار مالکیت جمعی بعضی سرمایه‌هاست از آنجا که مالکیت اشتراکی در محصول کار افراد را نمی‌پذیرد مگر به رضایت و قرار داد آنها. پس يك مسلك اشتراکی نیست، نظیر سایر اشتراکیتهای؛ و از آن جهت که سرمایه‌های طبیعی و صناعی را متعلق به شخص نمی‌داند به نوعی اشتراکیت قائل است.

این است مقام اسلام در میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم.

رساله های اقتصادی

شامل :

- ۱ - اسلام و اقتصاد
- ۲ - حق و حکم
- ۳ - مالکیت زمین از نظر اسلام
- ۴ - شرکت از نظر فقه اسلام
- ۵ - ارث
- ۶ - بیمه
- ۷ - یادداشت های اقتصادی
- ۸ - مسئله اضطرار

اسلام و قصائد

اسلام و اقتصاد

۱- نظرات کلی قرآن راجع به مال

الف- مال از آن همه است، آیه اموال سفهاء: وَلَا تَوَقُّوا السَّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ

الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا، (نساء آیه ۴) آیه خلقت زمین برای همه:

خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (بقره آیه ۲۹).

ب- آیه نهی از آكل مال به باطل: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم

بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ قَرَاضٍ (نساء آیه ۲۹)

ج- آیات نهی از اسراف و تبذیر: إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ

الشَّيَاطِينِ (اسراء آیه ۲۷)

د- كَيْلًا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (حشر آیه ۷).

هـ - فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْزُومِ.

و- آیات منع از ربا

۲- انفاقات

الف - آیات عمومی راجع به انفاقات.

ب- انفاقات واجبه. وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ (انفال آیه ۴۱).

اسلام و اقتصاد

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ... (توبه آیه ۶۰).

۳- فی دو غنائم : وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْلًا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (حشر آیات ۶ و ۷).

۴- موضوعات مالی فقهی: خمس، زکوة، انفال، فسی و غنائم، اراضی مفتوحة عنوة، وقف عام و خاص، کفارات، دیات، فدیہ در قصاص، فدیہ حج، مزارعه و مساقات و مضاربه، ربا، ارث، جریمه مالی، نذورات و انفاقات، منع بیع اموری که مالیت شرعی ندارند، اجاره، صلح، مهر، واجب النفقه‌ها، خلع، قرض و دین، مستثنیات دین، وصیت، خراج و مقاسمه، احتکار.

۵- قواعد فقهی: النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ لَا يَحِلُّ مَالٌ أَمْرٍ إِلَّا بِمُسْلِمٍ إِلَّا عَنِ طِبِّ نَفْسِهِ لِإِضْرَارٍ، احترام عمل مسلم، اصالة الصحة در معاملات، قاعده ید.

۶- آیا مال کیست اعتباری است و از چه اعتبار شده؟ آیا اعتبار قبل-الاجتماع است یا اعتبار اجتماعی است.

۷- آیا مال کیست ریشه طبیعی دارد، یعنی حق تملک به صورت اولویت در طبیعت است و اعتبار مال کیست باید مبتنی بر آن حق باشد؟

۸- مسئله حقوق طبیعی و غیر طبیعی. ریشه غائی و فاعلی حقوق،

حقوق نسل‌ها بر یکدیگر و مسئولیتها در برابر آنها و به عبارت دیگر ریشه حق و مسئولیت، یا اینکه آیا تعلقی طبیعی بین شخص و مال است یا هر چه هست اعتبار است

۹- حق اجتماع و حق فرد، اما اگر اصالت فردی بشویم چه مجبوری بر سر بازی داریم، نظریه مطلوبیت افراطی است و نظر فردی تفریطی، حد وسط چیست؟

۱۰- چرا ضعفاء و عجزه حقی بر دیگران دارند؟

۱۱- آیا واقعاً در مناسبات اقتصادی عصر ما تحولاتی به وجود آمده که جز با سلب مالکیت از ابزار تولید جلوگیری از استثمار و اجراء عدالت میسر نیست چنانکه کمونیستها مدعی هستند که سوسیالیزم واقعی مولود سرمایه‌داری است؟! یا در گذشته هم همینطور بوده یا هیچ کدام درست نیست؟

۱۲- ما برای این علم [علم اقتصاد] باید اصول اولیه‌ای در نظر بگیریم که آن اصول اولیه مورد اختلاف نباشد و الا علم واحد نخواهیم داشت و خود آن اصول مسئله خلافی از یک علم دیگر (مثلاً فلسفه) خواهد بود. باید ببینیم اصولی که مردم جهان یا عقل صریح خود ما آنها را مسلم می‌شمارد چیست؟

الف- عدل و مساوات

ب- پرهیز از استثمار، این اصل، زیاد مورد تمسك کمونیستها است و حتی به استناد این اصل می‌خواهند مالکیت خصوصی را نسبت به ابزار تولید الغاء کنند. این اصل از فروع اصل عدالت است.

اسلام و اقتصاد

ج- مسئله حقوق طبیعی و تکوینی که حق ریشه غائی و فاعلی دارد. به عقیده ما این اصل مقدم است بر اصل عدالت و اصل طرد استثمار. زیرا مطابق تفاسیر سه گانه‌ای که برای عدالت می‌شود نظرات اجتماعی درباره ساختمان اجتماعی از قبیل نظریه مطلوبیت و نظریه فردی همه باید از اصول اولیه حقوق طبیعی و غیر طبیعی سرچشمه بگیرد. اگر منکر حقوق طبیعی باشیم باید تنها به جنبه اثر و بهترین اثر نگاه کنیم و اگر به حقوق مایل باشیم باید در سلسله علل احکام خود فکر کنیم.

د- سوسیالیست‌ها قطع رابطه بین سرمایه و کار را يك اصل مسلم می‌شمارند، ولی ما آن را قبول نداریم.

۱۳- اصولی را که در اقتصاد باید در نظر گرفت به قرار ذیل است:

الف- اصل تزئید ثروت ملّی و تکثیر تولید. یعنی اقتصاد سالم آن است که جریان ثروت و منابع اولیه به نحوی باشد که بر ثروت که یگانه وسیله مادی و پایه‌ای از پایه‌های زندگی است بیفزاید و قدرت ملّی را در تحصیل و مسائل مادی و معنوی زندگی مضاعف کند و این مشروط به دو شرط است یکی آن که منابع ثروت آزاد باشد و دچار حبس و توقّف نشود و دیگر اینکه فعالیت آزاد و محترم باشد یعنی ثمره فعالیت به فعال بر گردد.

در اینجا دو مطلب است یکی اینکه تزئید سرمایه ملّی یا شخصی بد چه نحو و چه کیفیتی باشد؟ به هر نحو شد درست است یا آنکه محدودیتی دارد، همان طوری که قبلاً گفتیم معمولاً اقتصاديون تمایلات و خواسته‌های بشر را ولو خواسته‌های مصنوعی و

انحرافی، سرچشمه درآمد می‌دانند ولی ما گفتیم که اسلام مسئله تقاضا را به هر نحو باشد سرچشمه درآمد مشروع نمی‌داند، خود تقاضاها را مشروع نمی‌داند و کنترل می‌کند و به علاوه پاسخ گفتن به این تقاضاها را غیر مشروع می‌داند، ولی مادیون اقتصادی حتی تقاضای نامشروع مثل اعتیاد به مواد مخدر ایجاد می‌کنند تا راه درآمد خود را باز کنند، اینجا است که زیان انفکاک اقتصاد از اخلاق و معنویت روشن می‌شود.

ولی در واقع و بالمآل و از نظر زمان نامحدود اقتصاد از اخلاق غیر قابل انفکاک است.

مطلب دیگر اینکه در تقاضاهای مشروع چه چیزی سبب ازدیاد می‌شود چه چیزی مانع ازدیاد می‌شود. هم سرمایه‌داری و تملک بر منابع اولیه ثروت و هم اشتراک کلتی، مانع ازدیاد و افزایش ثروت است. در مسئله ازدیاد، بحث حقوق فرد یا جامعه و یا مسئله استثمار فرد مطرح نیست.

۱۴- ظاهراً فلسفه حرمت ربا جنبه استثمار نیست، زیرا واقعاً رباخوار استثمار نکرده ربا ده را به محض ربا، بلی اگر ربا عادلانه نباشد و اجاره پول به قدری باشد که نتیجه فعالیت را نیز به خود ملحق می‌سازد استثمار است ولی این جهت اختصاص به ربا ندارد و اجاره و مضارب و مزارعه و مساقات و حتی معاملات در بازار سیاه نیز همین طور است و همان طوری که با نظارت حکومت بر نرخ جلو استثمار در این امور گرفته می‌شود، در ربا نیز گرفته می‌شود. ظاهراً فلسفه حرمت این

اسلام و اقتصاد

است که خود پول وسیله است و خودش به شکل موجود قابل استفاده مثل خانه و مسکن یا زمین یا درخت نمی باشد یعنی به صورت يك وسیله مستقیم معاش درنیامده است، بلی وقتی به صورت يك وسیله مستقیم معاش درمی آید که مستقیماً در جریان قرار بگیرد و به مضارب داده شود و الا ربا نوعاً قرض هائی است که مردمی عقب افتاده از زندگی برای امرار معاش می گیرند. به علاوه در مضارب به صاحب پول در نفع و ضرر شريك است ولی در ربا به هر حال «بمیر و بدّم» است و باید منفعت پول داده شود کما اینکه در اجاره باز این فرق هست که مستأجر ضامن تلف عین نیست ولی در ربا هست.

۱۵- آیا این اصل درست است: «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» معنی این است که همه مردم مانند اعضاء يك پیکر به هر اندازه می توانند باید کار کنند و به هر اندازه هم احتیاج دارند باید خرج کنند، ممکن است کسی استعداد کارش زیاد و اما احتیاج و عائله اش کم باشد یعنی زائد بر مقدار احتیاجش استعداد کار داشته باشد و باید به هر حال هر چه در استعداد دارد کار کند ولو آنکه يك دهم آن را خرج کند و نه قسمت دیگر باید به صندوق عمومی و ملّی یعنی صندوق دولت ریخته بشود، ممکن است کار برعکس باشد؛ یعنی احتیاج بیش از استعداد کار باشد باید مازاد را از دیگران بگیرد، ولی باید دستگاه اداری ملّی یعنی دولت وجود داشته باشد که مازاد را از آن بگیرد و به این بدهد يك عیب این اصل اینست که منجر به استثمار است. دیگر اینکه اصل تکثیر ثروت را از بین

می بردورقابت و میدان آزاد مسابقه را ازین می برد و فعالیت و تکثیر را متوقف می کند. به عبارت دیگر اصل آزادی همان طوری که در اجتماع و سیاست باید محفوظ بماند در اقتصاد نیز باید محفوظ بماند. آزادی شغل و کار در اعلامیه حقوق بشر بدون آزادی در استفاده بی معنی است.

۱۶- یکی از چیزهایی که مانع رشد و افزایش ثروت عمومی است تصاحب سرمایه های عمومی به دست مالکین خصوصی است. آنچه در احیاء موات و در احتکار و در آیه گنج طلا و نقره آمده است برای همین است.

ممکن است اینها برای حفظ سیاست و سیادت خود فلسفه افکار ملت را عمل کنند و برای اینکه بردگان را در حال بردگی نگهدارند مانع تکثیر و افزایش بشوند و احیاناً مازاد را ازین ببرند. این جهت مربوط است به سرمایه داری.

یکی دیگر از اموری که مانع رشد و تکثیر و توزیع است اشتراک عمومی و اصل «کار به قدر استعداد، خرج به قدر احتیاج» است که در شماره ۱۴ گفته شد. پس دو چیز مانع رشد ثروت است یکی حبس و توقیف مواد اولیه معیشت که عمل سرمایه دارها است یکی حبس و متوقف ساختن فعالیت که عمل اشتراکیون است.

۱۷- همچنان که در یادداشت های پس از کمونیسم گفتیم فرق است بین سود کار نکرده و استثمار، سود کار نکرده ممکن است استثمار نباشد، مانند ارث و هبه و اجاره مسکن و ترقی قیمت.

اسلام و اقتصاد

۱۸- گفتیم یکی از اصول اولیه اقتصاد سالم، حیات و قابلیت رشد و نمو ثروت است همان طوری که از شرائط اولیه يك اجتماع سالم اقتصاد سالم است، اقتصاد سالم یعنی اقتصاد قائم به ذات و بی عیب و غیر قائم به غیر. جامعه باید بنیه اقتصادی سالمی داشته باشد، مبتلا به کم خونی اقتصادی نباشد و اگر نه مانند يك مریض کم خون و یا مریضی که دستگاه قلب و جهازدمویه اش خراب است همیشه مریض خواهد بود. گمان نمی رود هیچ عالم و بلکه هیچ عاقلی منکر لزوم ضرورت اقتصاد سالم باشد، از نظر اسلام هدف های اسلامی بدون اقتصاد سالم غیر قابل تأمین است. اسلام می خواهد که غیر مسلمان در مسلمان تسلط و نفوذ نداشته باشد، این هدف هنگامی میسر است که ملت مسلمان در اقتصاد نیازمند نباشد و دستش به طرف غیر مسلمان دراز نباشد، و الا نیازمندی ملازم است با اسارت و بردگی، ولو آنکه اسم بردگی در کار نباشد، هر ملتی که از لحاظ اقتصاد دستش بد طرف ملت دیگر دراز باشد اسیر و برده او است و اعتباری به تعارف های دیپلماسی معمولی نیست.

به قول نهرو ملتی مستقل است که جهش اقتصادی داشته باشد،
عالی علیه السلام می فرماید :

إِحْتِجْ إِلَى مَنْ شِئْتَ تَكُنْ أَسِيرَهُ، إِسْتَعْنِ عَمَّنْ شِئْتَ تَكُنْ نَظِيرَهُ،
أَحْسِنْ إِلَى مَنْ شِئْتَ تَكُنْ أَمِيرَهُ.

[ترجمه: محتاج هر که شوی اسیر او خواهی بود، بی نیاز از]
[هر که گردی با او برابر خواهی شد و هر که را مورد نیکوئی و]

[احسان خود قرار دهی فرمانروای او خواهی شد]

اگر ملتتی کمک خواست و ملتتی دیگر کمک داد خواه ناخواه اولی برده و دومی آقا است. چقدر جهالت و حماقت است که آدمی ارزش سلامت بنیه اقتصادی را دریابد و نفهمد اقتصاد مستقّل یکی از شرائط حیات ملّی است. این يك مطلب.

مطلب دیگر اینکه اسلام همواره روش وسط و معتدل را پیش می گیرد، و این جهت ناشی از جنبه همه جانبه بودن اسلام است. دو روش افراطی و تفريطی به چشم می خورد، یکی اساساً ارزش سلامت بنیه اقتصادی را درك نمی کند و طرفدار فقر است و خیال می کند همین طور که فقر برای فرد عیب نیست برای جامعه هم عیب نیست؛ اولاً برای فرد هم به يك معنی عیب است و اگر هم برای فرد عیب نباشد برای اجتماع عیب است و دیگری که به ارزش اقتصاد پی برده است دیگر همه چیز را فراموش می کند و معتقد است منبع درآمد تمایلات بشر است و هر چیزی که تقاضایش وجود داشت و میل به خرید آن در مردم بود و پول درآور بود باید عرضه داشت، تقاضا علت تأمه جواز عرضه است، و لکن اینكه عرضه مواد مهلك یا مضعف جامعه باشد. جامعه ای بیمار بادیادك و اسباب بازی و لوازم تجملتی تقاضا دارد مانند مریضی که اشتهای چیزی دارد که برایش مضر است، جامعه ای بیماری اتومبیل دارد مانند بیمار مستسقی یا طفل مبتلا به قی و اسهال که تقاضای آب دارد و صاحب آب فقط به دلیل اینکه در مقابل این آب پول داده می شود مرتّب آب می دهد و جیب خود را از پول پر می کند، بالائز اینكه

اسلام و اقتصاد

تقاضای کاذب به وجود می آورد، و هر دوئین می سازد و راه در آمد هنگفت به وجود می آورد و مرتب معتاد می سازد، به دلال می گوید: از هر ده نفر مبتلا به اندازه يك نفر متعلق به شخص خودت، از هر چه فروش کردی ده يك مال خودت، ولی اسلام مكاسب محترمه دارد قبل از هر مسأله ای در مكاسب، مكاسب محترمه را عنوان می کند، فروختن بت و صلیب را حتی به غیر مسلمان تحریم می کند، فروختن شراب و آلات قمار و وسائل گمراهی را مطلقاً تحریم می کند، فروش كتب ضلال را تحریم می کند، بیع سلاح و اعداء را تحریم می کند، اسلام تدلیس ماشطه، مجسمه سازی، ساختن و فروختن ظرف طلا و نقره، شعر هجائی و مدحی، فحش، لغو و لهو، قمار، قیادت، قیافه، کهنات، مدح من لا یتستحق بالمذح، بخشش، اعانت ظالمین، ولایت از قبل جائز، هجاء مؤمن، اکتساب به واجبات. و... را تحریم می کند، از همه اینها تر اسلام اینست:

«منبع درآمد، تمایلات و خواسته های مردم نباید باشد، مصالح عمومی باید باشد» به تعبیر فقهاء خرید و فروش چیزی جایز است که منفعت محلله مقصوده داشته باشد، این اقتصاد اقتصادی است واقع بینانه و مرتبط به اخلاق و تربیت بشر، پس درعین اینکه اسلام طرفدار ازدیاد ثروت است و ثروت را وسیله تأمین هدف های عالی خود می داند به همین دلیل که هدف عالی تر از خود ثروت است راه درآمد را تمایلات و تقاضا نمی داند، مصلحت را راه می داند، اما در اقتصاد جدید اینگونه محدودیت ها وجود ندارد، خصوصاً اقتصاد سرمایه داری، از صادرات شان

می‌توان حقیقت را فهمید که از مملکت‌های نیازمند مثل ایران چه می‌برند، و چه تحویل می‌دهند.

مطلب سوم این است که همان‌طور که نباید از هر راهی به دنبال ثروت بود، نباید سیستم اقتصادی به شکلی باشد که رشد و نمو را متوقف و فلج کند و جلو گیری نماید. از جمله چیزهایی که مانع رشد است به عقیده ما تز «کار به قدر استعداد و مخارج به قدر احتیاج» است که لازمه اش اشتراك مردم در منافع یکدیگر است، این چند عیب دارد، اولاً برخلاف فطرت و طبیعت است، پیوستگی طبیعی افراد بشر به حد اجزاء يك پیکر نیست. ثانیاً این خود نوعی استثمار است. ثالثاً جلو فعالیت و نشاط را می‌گیرد، بشر آنگاه با نشاط کاری را می‌کند که بداند نتیجه کارش به خودش برمی‌گردد، چرا اداری‌ها اهل سنبیل‌اند، به قولی مرض اداره دارند، چون ایمان که ندارد و درآمدش و ترقی‌اتش هیچ کدام با فعالیتش بستگی ندارد. برعکس درآمدش با انجام کارهای غیر مشروع از باند بسازی و حقه‌بازی و رشوه مالی و احیاناً العیاذ بالله رشوه ناموسی است.

خوشا به حال اجتماعی که سیستم اقتصادی‌اش به شکلی باشد که راه درآمد منحصراً باشد به فعالیت، و آثار فعالیتش هم مخصوص خودش باشد، بداً به حال اجتماعی که کار در آن اجتماع صرف نمی‌کند اما بورس بازی و کارهای غیر تولیدی و کارهای انحرافی در آن صرف بکند، (این جهت مربوط است به فرهنگ و دادگستری و ایمان) و بالاخره فعالیت مفید و سالم راه درآمد نباشد، و نیز بداً به حال اجتماعی که هر چند راه درآمد غیر مشروع را بسته است اما راه درآمد مشروع را از نظر شخصی نیز باز نگذاشته و تز

اسلام و اقتصاد

«کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» را پیش کشیده است.

جَلَّالِیُّ الاسلام که هم طرفدار مالکیت اختصاصی است و هم تربیت ایمانی دارد و راه درآمد غیر مشروع را بسته است. ما هیچ احتیاجی نداریم به تزی که از آن سوی دیوار آهنین یا از ماوراء بحار برای ما بیاورند، تز اسلام کافی است، ما باید بطور قطع بدانیم که از راه مشروع صد پارچه ملک درست نمی شود، در حدیث است که: «ده هزار درهم از راه مشروع جمع نمی شود».^(۱) البته این نسبت به زندگی

۱- [در «وسائل الشیعه» دو روایت بایک سلسله سند نقل می کند به]

[این ترتیب: عن محمد بن حسن باسناده عن الحسن بن سعید عن حماد بن عیسی عن ابراهیم بن محمد عن ابی عبدالله علیه السلام؛ قال:

[مَا أَعْطَى اللَّهُ عَبْدًا ثَلَاثِينَ أَلْفًا وَهُوَ يُرِيدُ بِهِ خَيْرًا]] [وَقَالَ: مَا جَمَعَ رَجُلٌ]

[قِطْعَةَ عَشْرَةِ أَلْفٍ دِرْهَمٍ إِلَّا وَقَدْ يَجْمَعُهَا لِأَقْوَامٍ، إِذَا أُعْطِيَ الْقُوَّةَ وَرِزْقَ عَمَلِهِ]

[فَقَدْ جَمَعَ اللَّهُ لَهُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ]

[ترجمه: حضرت صادق علیه السلام فرمودند: « خداوند به هیچ]

[بنده ای سی هزار درهم نداده درحالی که خیر او را خواسته باشد.]

[کنایه از اینکه جمع آوری این مقدار ازال با سلامت دین ممکن نیست.]

[و نیز حضرت فرمودند: «هیچ گاه کسی از راه حلال ده هزار درهم پس انداز]

[نمی کند مگر آنکه آنرا برای دیگران - وارث - ذخیره کرده باشد. آن]

[نگاه که به کسی به اندازه مخارج او و دسترنج کارش عطا شود در این حال]

[خداوند دنیا و آخرت را نصیب او نموده است.]

«وسائل الشیعه» جلد ۱، کتاب التجاره باب ۸ ص ۲۱ به نقل از

«تهذیب» ج ۲ ص ۱۰۰

آن روز است، مقصود این است که همیشه در آمد مشروع حد معینی دارد و بالاتر از آن از راه مشروع به دست نمی آید نه این که اگر به دست آید باید از او گرفت، غلط ترین ترها تجدید مالکیت است ماسر جوال را ول کرده ایم واصل « اِنَّكَ هَذَا » را فراموش کرده ایم و از راه تجدید و اشتراك می خواهیم وارد شویم.

۱۹- خلاصه و کلاسه مطلب اینکه : اسلام طرفدار تقویت بنیه اقتصادی است اما نه به عنوان اینکه اقتصاد خود هدف است، یا تنها هدف است، بلکه به عنوان اینکه هدف های اسلامی بدون اقتصاد سالم و نیروی مستقل اقتصادی میسر نیست، اما اسلام اقتصاد را يك ركن از ارکان حیات اجتماعی می داند، لهذا به خاطر اقتصاد به سایر ارکان ضربه و لطمه نمی زند، اسلام طرفدار این نظریه که سرچشمه در آمد تقاضا و تمایلات است نیست، بلکه معتقد است باید تمایلات با مصالح عالی و همه جانبه بشریت تطبیق بکند، از اینرو فصل مهمی در اسلام هست به نام مکاسب محترمه.

در آمد مشروع از نظر اسلام یعنی در آمدی که از طرفی محصول فعالیت شخصی باشد یا لا اقل جنبه استثمار نداشته باشد. و از طرف دیگر از لحاظ مصرف، قابلیت مصرف شدن مشروع و مفید داشته باشد و به اصطلاح فقهاء جنس مورد معامله دارای «منفعت محلیه» مقصوده باشد. به عبارت سوسیالیست ها هدف منافع اجتماع می باشد نه پر کردن جیب شخص.

اسلام و اقتصاد

زمین برای بشر

نظر اسلام در مورد اقتصاد مبتنی است بر یک اصل فلسفی و آن اینکه زمین و منابع اولیه برای بشر یعنی برای اینکه زمینه فعالیت و بهره‌برداری بشر قرار بگیرد آفریده شده است.

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا
مَا تَشْكُرُونَ (اعراف ۷ آیه ۱۰) .

[ترجمه: «و همانا شما را در زمین مأوی دادیم و برای شما در

[آن روزی ها قرار دادیم و چه کم شکر گزاری می کنید»]

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا (هود ۱۱ آیه ۶۱)

[ترجمه: «و او شما را از زمین پدید آورد و در آن به شما بهره‌

[آبادانی داد»]

وَالْأَرْضِ وَضَعَهَا لِلْأَنْعَامِ (الرحمن ۵۵ آیه ۱۰)

[ترجمه: «و زمین را برای تمام جهانیان قرار داد»]

و هم خدا بشر را آفریده است و به او نیروهای عضلانی و مغزی و استعداد های فراوان داده که از مصادر زمین بهره‌ور شود مانند کودکی که از طرفی در پستان مادر شیر قرار داده شده و از طرف دیگر به طفل قوه و غریزه چسبیدن به پستان مادر و مکیدن داده شده است.

در هیچ کدام از این دو عامل، یعنی عامل مورد استفاده و عامل استفاده کننده نباید موجبات حبس و تعطیل و رکود فراهم شود، به هر

عنوان که در یکی از این دو رکود واقع شود از نظر اسلام مسرود است، چه آنکه رکود سرمایه و منابع اولیه باشد و یا رکود فعالیت رکود منابع سرمایه مثل آنچه در مورد زمین تحجیر شده در احیاء موات رسیده است که بیش از سه سال حق حبس ندارد، و آنچه در احتکار رسیده، و آنچه در گنج کردن طلا و نقره رسیده است که سال به سال یک دهم به عنوان زکوة گرفته می شود تا از حد نصاب بیفتد و رکود فعالیت خواه به صورت بیکاری و کَلِّ بر مردم شدن باشد و یا به صورت دیگر، و به همین لحاظ اسلام مالکیت اشتراکی را محکوم می داند، چون امید و آرزو را و اینکه بشر کار را برای نتیجه عائد خود بکند در انسان می میراند.

کسی نباید گمان کند که اگر مالک خصوصی مالی شد اختیار مطلق دارد، می تواند آن را حبس کند. زیرا مطابق آنچه گفتیم خداوند انسان را فاعل و منابع اولیه را قابل آفریده است. و این قوه فاعلی خواسته که از آن ماده قابل استنتاج کند، یک زمین مستعد مانند یک زن و یک رحم مستعد است، باید ازدواج کند، همان طوری که مردی حق ندارد پس از ازدواج زن را حبس کرده و از هم خوابگی و مباشرت او امتناع کند و او را مهمل و معطل بگذارد، نیز حق ندارد زمین و یا منبع ثروت دیگری را معطل بگذارد، خود زکوة بر طلا و نقره عنوان جریمه دارد. مالکیت به منزله عقد ازدواج است، عمل در مال و بارور کردن آن به منزله مباشرت با زن است، هدف، تماس و تکثیر و انتاج است، لهذا علی علیه السلام فرمود:

اسلام و اقتصاد

إِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبَيْعِ وَالْبَهَائِمِ.

قاعده الناس مسلطون على أموالهم، قرینه الرجال قوامون على النساء ویا الطلاق بید من آخذ بالساق است، همان طوری که حکومت مرد بر زن به معنی اختیار مطلق نیست و متقابلاً زن نیز حقوقی دارد. مال و ثروت نیز به حکم قانون علت غائی حقوقی دارد و انسان نسبت به آن وظائفی دارد. البته منکر نیستیم که حقوق زن بر مرد با حقوق مال بر انسان فرق دارد، زیرا زن عیناً مثل مال نیست، ولی ما نمی گوئیم زن مثل مال است بلکه می گوئیم مال مثل زن است و بین آنها فرق بسیار است، بر زن باید انفاق کرد همینطور بر مال، مرد بر زن تسلط ندارد که آن را از بین ببرد همینطور انسان حق اسراف و تبذیر و تضييع مال را ندارد.

۲۰- اساس کار این است که منابع ثروت در جریان و مورد استفاده باشد و نیروی عمل آزاد و فعال باشد و مالکیت اختصاصی محترم باشد، اما نظارت کامل بر طرق درآمد بشود که از طریق مشروع به دست آید، به اینکه نظام اقتصادی به شکلی باشد که نه به وسیله زور و نه به وسیله اضطرار فردی فرد دیگر را استثمار نکند، دیگر اینکه دادگستری و مجازات سریع و سالمی در کار باشد، و قبل از آن تربیت و فرهنگ و اخلاق و ایمانی باشد که هر کس به حق خود قانع و روح دزدی و استثمار درمسرمد بمیرد و احیاناً اگر کسی تخلف کرد به دست مجازات سپرده شود، در این وقت اقتصادی سالم خواهیم داشت، اما چون قصد اصلاح واقعی نیست، منظور هسو و جنجال و شانناژ است به اساس کار که تعلیم و تربیت صحیح و مبارزه با دزدی و رشوه و مظالم و تقویت دادگستری و مجازات است کاری ندارند و با جار و جنجال می خواهند کار کنند، چون خودشان و آن سیاست‌های

استعماری می‌دانند که اگر کارها از ریشه اصلاح شود همهٔ مفاسد از بین می‌رود و آنها بستگی دارند با آن مفاسد و نمی‌خواهند مفاسد از بین برود، ۲۱- فلسفه افقار سرمایه‌دارها، به این‌که به هر شکل شده زیر دست را فقیر نگه می‌دارند، داستان خواب‌نما و داستان منصور، داستان خواب‌نما نمونه‌ای است برای لزوم نظارت بر نرخ. داستان بازارسیاه، چرا مولی امر نظارت بر نرخ را لازم می‌داند، عبارت مولی این است:

وَقَفَقَدُ أُمُورَهُمْ (تَجَارُوْذُی الصَّنَاعَاتِ) بِحَضْرَتِكَ وَفِي
حَوَاشِي بِلَادِكَ وَأَعْلَمَ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضَيْقًا فَاحِشًا
وَشَحًّا قَبِيحًا وَأَحْتِرَارًا لِلْمَنَافِعِ وَتَحَكُّمًا فِي الْأَسْيَاعِ وَ
ذَلِكَ بَابٌ مَضْرُوبٌ لِلْعَامَّةِ وَغَيْبٌ عَلَى الْوَلَاةِ فَامْنَعْ مِنْ
الْإِحْتِرَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَنَعَ مِنْهُ وَلَيْتَكَ الْبَيْعَ
بَيْعًا سَمَحًا يَمْوَاظِنُ عَدْلًا وَأَسْعَارًا لَا تُجْجَفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ
الْبَايِعِ وَالْمُبْتَاعِ.

(نامهٔ امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر - نهج البلاغه فیض

ص ۱۰۱۸-۱۰۱۷)

- [ترجمه: و کارهای تجار و صنعتگران را چه در نزدیک و
[حضور خودت و یا در اطراف و اکناف سرزمین خود مورد بررسی]
[قرار ده، و بدان که (با وجود تعریفها و سفارشات) که از آنها شد در]
[این جماعت سختگیری و تنگ نظری و بی‌خلورزی به شکل]
[ناپسندی دیده می‌شود و نیز احتکار کالاها و نرخ گذاری به هر قیمت]
[که خود بخوانند و این روش هم موجب خسارت و زیان اجتماع، و]

اسلام و اقتصاد

[هم سبب بی آبرویی دولت و حکومت می شود، پس، از احتکار]
[جلو گیری کن که همانا پیامبر خدا جلو گیری می فرمود و باید]
[که معاملات آنان، معاملاتی ساده و بی غل و غش باشد که مردم را]
[در تنگنا و دشواری قرار ندهد و از کم فروشی و گران فروشی خود -]
[داری شود که هر دو طرف خریدار و فروشنده مورد اجحاف واقع]
[نشوند].

۲۲- مسئله نظارت بر تولید و مصرف و اینکه افراد اختیار مطلق ندارند بر زیاد تولید کردن یا کم تولید کردن و یا احتکار مواد تولیدی و یا هر چه دلشان بخواهد و جیب آنها را پر کنند ولو امور تجملتی و زیان بخش تولید کنند و اینکه نظارت بر تولید و مصرف حق عموم است از مسائل مهمی است که باید مورد مطالعه قرار گیرد.

۲۳- یکی از چیزهایی که توازن و تعادل اجتماعی را به هم می زند وجود «باتلاق های» اجتماعی است، یعنی مواد تولیدی به کودکان و پیران و بی بضاعت و وجود کارخانه های اسلحه سازی در دنیا که در اثر رقابت زمامداران پیدا می شود از این قبیل است. باید به دست آورد که مثلاً امریکا سالی چقدر ثروت عمومی را صرف ساختن اسلحه می کند و مقایسه شود با بهداشت. گاهی بیرون رفتن این مواد از کشور برای خارجی ها سبب این باتلاقها می گردد و گاهی وجود طبقات مفتخوار و مصارف غلط سبب می شود؛ از آن جمله است وجود ارتش ها و قوای انتظامی زائد و احیاناً علیه مردم.

مسئله اگر در جامعه ای افراد آن جامعه بیش از حد معمول کار کنند ،

مثلاً ۱۵ ساعت و ۱۸ ساعت کار کنند و معذلتك نتوانند زندگی خود را تأمین کنند آن جامعه بیمار است، علت آن بیماری گاهی استثمار کارفرما است، سوسیالیست‌ها بیشتر به این جهت توجه دارند و یا این است که قوانین اجتماعی آنها غلط است و مثلاً به زن و دختر اجازه کار و هنر متناسب با شأن آنها را نمی‌دهد و يك نفر باید عهده‌دار مخارج ده نفر باشد، یا به علت گرانی ارزاق است و گرانی ارزاق معلول گرانی عوارض و زیاد بودن گمرک‌ها و مالیات‌ها است و زیاد بودن این امور معلول فساد دستگاه حکومت و مورد اعتماد نبودن است.

۲۴- ربا

مباحث مربوط به ربا:

الف - آیات و اخبار مربوط به تحریم ربا.

ب- فلسفه حرمت ربا، آیا علت حرمت ربا استثمار است یا چیز دیگر؟

ج- آیا درست است که در وضع حاضر دنیا مطلقاً از ربا چاره‌ای نیست یا آنکه ربا فقط در نظام سرمایه‌داری ضروری است و در غیر نظام سرمایه‌داری می‌توان بدون ربا اقتصاد را به جریان انداخت؟ نظر اشتراکیون و کمونیست‌ها درباره ربا چیست؟

د- ادله فرار از ربا از نظر شرعی آیا قابل قبول است یا مردود است.

ه- آیا فرق است بین ربای استهلاکی با ربای انتاجی.

۲۵- علی القاعده از نظر فلسفه مارکسیسم که ارزش را تابع کار می‌داند باید ربا محکوم باشد زیرا نوعی ارزش اضافی محسوب می‌شود در کتاب «الاسلام والمناهج الاشتراکية» ص ۱۱۹ می‌گوید:

اسلام و اقتصاد

ویری کارل مارکس مبتدع الشيوعية ان الربا احد مظاهر اللصوصية الى مسلکها الرأس المالیه فی سلب حقوق الطبقات العاملة. [به نظر کارل مارکس بنیانگذار نظام کمونیستی، ربا، یکی از مظاهر یغما و چپاولگری نظام سرمایه‌داری در سلب حقوق طبقه [کارگر است].

در همان کتاب می‌گوید به نصّ تورات ربا حرام است و یهودیان به حسب عقیده دینی ربا از یهودی را جایز نمی‌دانند.

۲۶- در کتاب «الاسلام والمناهج الاشتراکية» می‌گوید: نظر دین از تحریم ربا دو مطلب است یکی اینکه احتیاج و ضرورت مورد سوء استفاده بهره‌برداری قرار نگیرد. بلکه برعکس نظر دین این است که در این گونه موارد عواطف حکمفرما باشد و وظیفه مجتمع (یا افراد) این است که در این گونه موارد شش حاجت را از فرزندان خود دفع کند. (البته این علت در مورد رباهای استهلاکی صحیح است ولی در مورد رباهای انتاجی صحیح نیست).

دیگر اینکه دین نمی‌خواهد افرادی وجود داشته باشند که کار نکنند و بخورند، زحمت نکشند و سود ببرند زیرا دزدی نتیجه مساعی کارگران به نام سرمایه جایز نیست، و ما قبلاً گفته‌ایم که کار باید اساس دخل و سود و امتیاز و تفوق باشد و ما شرعاً مصادره مؤسساتی که بر اساس استفاده از کار نیست جایز می‌دانیم.

(اگر این طور باشد پس مضاربه و مزارعه و مساقات و اجاره نیز

باید جایز نباشد.)^(۱)

۱- [روشن است که استاد در این جا صرفاً بیان نظر نویسنده کتاب [مزبور را می نمایند و در صدد بحث نیستند چه در مباحث گذشته دیدیم که [استاد، خود، سرمایه مشروع و حلال را همان کار متبلور دانسته و برای آن [نقش قائل بوده و عدم توجیه و مشروعیت اجاره و مضاربه و امثال آن را به [عنوان نقضی برایدئولوژی مارکسیسم و امتیازی برای اقتصاد اسلامی] دانسته اند. در ضمن این نکته نیز یادآوری می شود که استاد بحث بسیار [بسیار مفصل و در حدّ يك کتاب و رساله مستقل انجام داده اند که بخواست [خدا در جلد دوم مباحث اقتصادی استاد منتشر خواهد شد، لکن در اینجا] [چون بنا بر نقل یادداشت های کوتاه بود، این قسمت نیز به صورت فعلی منتشر] [گردید.]

حق و حکم

حق و حکم

۱- ملکیت از مقولات نیست، اعتباری است، نه به این معنی که مجامع مقولیت است، بلکه به معنی دیگر.

۲- تشریح اعتباریت به معنی دوم (نظر ما در فلسفه این قسم)

۳- احکام عبارت است از انشاء بداعی جعل داعی. حق مانند ملك اعتبار خاصی است که موضوع اسقاط و معاوضه و انتقال است. فتأمل، حق عین اباحه شرعیّه نیست زیرا قابل اسقاط است و به دلیل انفکاک، که حکم، از آن یکی است و حق، از آن دیگر؛ کما اینکه در ملك نیز چنین است.

۴- حق نفقه ثبوت است ولی قابل اعتبار نیست.

۵- آیا حق عین ملك یا مرتبه‌ای از ملك و یا نوعی از سلطنت

اعتباریه است غیر او.

۶- اینکه گفته می‌شود حق مرتبه‌ای از ملك است درست نیست

چون واحدیت مقولیّه قابل شدت و ضعف نیست، تفاوت ملك و حق در ترتب آثار سبب نمی‌شود که بگوئیم اینها در مفهوم و معنی

حَقّ و حُكْم

متفاوتند بلکه اختلاف در متعلّق است که گاهی به عین است و گاهی به منفعت و گاهی به انتفاع و گاهی مفتوح و مانع است از تعلّق ملک به فعل شخص.

۷- وَالَّذِي يَتَرَجَّحُ فِي النَّظَرِ أَنَّ الْحَقَّ فِي كُلِّ مَوْجِدٍ إِبْتِغَاءُ خَاصٍّ وَ لَهُ أَثَرٌ مُخَصَّصٌ... حَقّ ولایت و وصایت نوعی است، حَقّ اختصاص خمر و حَقّ تحجیر نوعی اولویت است و اما حَقّ شُفَعه و حَقّ خیاری و حَقّ جنایت نوعی سلطنت و مالکیت است.

۸- الْحَقُوقُ يَخْتَلِفُ.

۹- جامع مشترك برای این حقوق ذکر نشده و فقط به اطلاق فقهاء

اعتماد شده است. و اگر جامع مشترك هست پس معنی «فِي كُلِّ مَوْجِدٍ» اعتبار خاصّ و لَهُ أَثَرٌ مُخَصَّصٌ یعنی چه.

۱۰- يَكُ فَرْقٌ تَكْلِيفٌ وَ حَقٌّ اَيْنَ اسْتِثْنَاءٌ كَهَ حَقِّ «لَهُ» اسْتِثْنَاءٌ تَكْلِيفٌ «عَلَيْهِ».

اما نه «لَهُ» به معنی اَباحه مطلقه بلکه به معنی يَكُ بَهْرَهُ يا اعتبار سلطنت خاصّه برای بعضی دُونَ بعضی.

۱۱- در مقابل استیفاء حَقّ، اجرت نمی توان گرفت بر خلاف

استیفاء واجب.

۱۲- حَقّ به فعل تعلّق می گیرد نه به عین به خلاف ملک.

۱۳- اَيْنَ نَكْتَهُ قَابِلٌ تَوْجُّهُ اسْتِثْنَاءٌ كَهَ چَرَأَقٌ قَابِلٌ اسْقَاطِ اسْتِثْنَاءٌ

وَمَلِكٌ نِيسْت؟ آيا اَيْنَ به اَيْنَ معنی نِيسْت كه در حَقّ اعتبار شده چیزی

در مورد نظیر دین بر اشخاص. پس حَقّ از قبیل مملوکات است نه از قبیل

مالکیت بنا بر این حَقّ باید در مقابل مال و ثروت قرار گیرد نه در مقابل

ملکیت و حکم. چیزی که هست بعضی از حقوق قابل اسقاط و رفع ید نیست مثل حق آزادی یا حق الولاية یا وصایه یا نظارت.

الا این که نام اینها را حق گذاشتن قابل خدشه است اینها نظیر و کالتند که از حقوق شمرده نمی شود و هم چنین بنا بر این مبنا که حق از نوع مال و ثروت است نه از نوع ملکیت و حکم، علت این که حکم قابل اسقاط نیست و حق قابل اسقاط است روشن می شود و احتیاجی به تمحیلات «رساله حق و حکم» نیست. در حقوق امر و هم حق در مقابل مال و ثروت ذکر می شود. در لسان شرع هم رسیده است «مَا تَرَكَ الْأَمِيَّةُ مِنْ مَالٍ أَوْ حَقٍّ فَهُوَ لِوَارِثِهِ» پس متعلق سلطنت است نه نفس سلطنت، و شاید بتوان گفت متعلق ملکیت است.

۱۴- مجموع مطالبی که در رساله «حق و حکم» مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی اعلی الله مقامه ذکر شده.

الف- ملکیت از مقولات نیست.

ب- ملکیت از امور انتزاعیه نیست، سه بیان در انتزاعی بودن ملکیت و جواب آنها.

ج- بحث در خصوص مقوله [مقولات] «جده اضافه و کیف» و نفی دخول ملکیت در یکی از اینها.

د- بیان حقیقت ملکیت و اعتباریت آن.

ه- بحث در این که آیا آن حقیقت که ملکیت از روی آن

اعتبار شده مقوله «جده» است؟

و- انواع ملکیت از لحاظ تعلق به عین یا منفعت یا انتفاع

حَقِّ وَحُكْم - مشخصات حَقِّ

و فرق بین مالکیت منفعت و مالکیت انتفاع.

ز- معانی لغوی حَقِّ و رجوع همه آنها به مفهوم واحد.

ح- اعتبار حق مانند هر اعتبار دیگری از قبیل ملکیت درجائی است که مورد اعتبار، وجود حقیقی نداشته باشد و آثار منظور و مقصود از اعتبار نکویناً مترتب نشده باشد.

ط- حقیقت حق چیست؟ آیا اعتبار حق، اعتبار نوعی سلطنت است یا اعتبار ملکیت است و حق از مراتب ملک است و یا اعتبار خاص دیگر است و یا در هر موردی اعتبار خاصی است و ترجیح نظر اخیر.

ی- قابلیت حقوق برای اسقاط و نقل و انتقال اختیاری و معاملی و انتقال قهری.

یا- معنی اسقاط در باب حقوق و فرق بین حَقِّ و ملکیت در این جهت.

یب- معنی نقل حق به غیر و فرق بین ملکیت و حق در این جهت.
یج- اقسام حقوق و اختلاف آنها در قابلیت اسقاط و نقل و انتقال اختیاری و قهری.

ید- میزان کلی در قابلیت اسقاط و نقل و انتقال اختیاری و قهری.

یه- حکم موارد شک در قابلیت اسقاط و نقل و انتقالها از لحاظ قواعد و اجراء اصول عملیه.

۱۵- انواع حقوق که در رساله ذکر شده است:

حَقَّ الْوَلَايَةِ حاکم یا سایر اولیاء، حَقَّ الْوَصَايَةِ، حَقَّ التَّوْلِيَةِ، حَقَّ النِّظَارَةِ، حَقَّ الْخِيَارِ، حَقَّ الشَّفْعَةِ، حَقَّ التَّحْجِيرِ، حَقَّ الْقِسْمِ، حَقَّ الرِّهَانَةِ، حَقَّ الْاِخْتِصَاصِ، حَقَّ الْقِصَاصِ، حَقَّ الْجَنْبَايَةِ.

۱۶- مسئله حقوق فطری و موضوعی. آیا از نظر فقهاء در اسلام همه حقوق قراردادی است. (رجوع شود به صفحه ۲۱ یا داشت ها) از نظر فلسفی فقط اصل علت غائی است که می تواند مبنای حقوق فطری در طبیعت و ثروت باشد، مثل آیه ای که زمین را برای آنام قراردادده است.

[وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنْعَامِ (الرحمن آیه ۱۰)]

۱۷- امروز حق تملک را (در مقابل بردگان که لایمک از حقوق می شمارند، این جا حق به چه معنی است.

۱۸- خصایص حقوق طبیعی: دوام، عمومیت، مصلحت.

۱۹- چیزهایی که بشر امروز از حقوق می شمارد.

آزادی فردی در مقابل بردگی، مساوات، حق تملک اموال منقول و غیر منقول، آزادی عقیده مذهبی و سیاسی و فلسفی، آزادی مال، حق حیات.

۲۰- آزادی فردی در مورد تملک و اقامت و زندانی نبودن و آزادی عمل در غیر مورد غیر قانونی.

۲۱- حق همسفر در داستان مسلمان و کتابی. همچنین حقوق همسایگان و خویشاوندان، از اینجایی توان به حقوق واجبه و مستحبیه پی برد.

۲۲- آیا حقوق مبنای عدالت است یا عدالت و قانون مبنای حقوق

حق و حکم — خصوصیات حق

است، یعنی تساوی و برابری مبنای حقوق است.

۲۳- رابطه اصل عدل و تحسین و تقبیح با حقوق طبیعی و تکوینی.

۲۴- آیا عدل یعنی رعایت تساوی یا رعایت توازن، و یا رعایت

حقوق و در صورت سوم مبنای حقوق چیست؟ در نقطه مقابل، ظلم یا «برهم زدن مساوات» یا «توازن»، یا «تجاوز به حقوق» خواهد بود.

۲۵- از خواص حق، یکی این را می توان شمرد که جنبه «له» باید

دراو باشد یعنی رعایت یکی از خواسته ها یا حوائج ناشی از خواسته های بشر در آن شده باشد، این جهت شامل حقوق می شود حتی ولایت و وکالت.

می توان گفت حق عبارت است از يك امکان اعتباری که قانون باید آن امکان را بدهد و در واقع جلو آن امکان را نگیرد هر چند در بعضی موارد

ملازم است بایک حکم و جویی، و البته لازمه این امکان قابلیت اسقاط یا نقل و انتقال نیست. این امکان گاهی به صورت اختیار استفاده از يك

سبب شرعی است، و گاهی به صورت اختیار استفاده از يك عین شرعی است مثل حق السبق. مالکیت اعتبار این است که شیء جزء وجود

مالك است، اما در حق، اثبات مالکیت محفوظ است. مانعی ندارد که حق الاختصاص را نوعی از مالکیت بشماریم. حتی مالیت نداشتن

شرعی هم يك مجاز بیش نیست معنیش منع خرید و فروش است (رجوع به نمره ۳۸)

۲۶- آیا حاضرین نسبت به آیندگان و هم گذشتگان مسئولیتی

دارند و آنها بر اینها حقوقی دارند و يك نوع پیوند را بطنه بین گذشته و حاضر و آینده هست؟ و اگر هست معنای این حقوق چیست؟

۲۷- حق شرکت‌ها و سندیکاها و بخصوص حق دولت و حکومت؛
حق دولت حق امام است.

۲۸- مسئله حقوق طبیعی و علم الاقتصاد.

۲۹- آیاهی توان گفت در تمام مواردی که عملی و اثری توقّف دارد به سبب شرعی و قانونی و آن سبب شرعی موضوع اثر است و آن اثر هم نوعی بهره باشد اگر به کسی اجازه داده شود یعنی شخص و شخصیت او ممتاز و مجاز شناخته شود آن شخص صاحب حق شناخته می‌شود. حق تحجیر و شفعه و اختیار ولایت و وصایت از این قبیل است، اما حق رها نه از جنبه‌ای منفی است از نظری که مانع مالک می‌شود و از جنبه‌ای مثبت است از نظر آنکه در صورت امتناع می‌تواند استیفاء کند. اما حق قصاص و حق نظارت و حق سبق و حق راتبیت و حق الاختصاص و حق مضاجعت و حق نفقه زوجه و حق رضیع این طور نیست.

۳۰- مسئله رابطه حقوق و اخلاق و اینکه این هر دو همدوش

یکدیگرند.

۳۱- نظریه مطلوبیت و اینکه نسبت فرد به اجتماع نسبت عضو به شخص است و مرکز حقوق، اجتماع است و نظریه اگوست کنت که افراد تکلیف دارند نه حق، حق از آن اجتماع است.

۳۲- اگر جامعه از خود وجود حقیقی دارد و عوامل و آثار

مخصوص به خود دارد نمی‌توان برای جامعه حقّی قائل نشد.

۳۳- حق حضانت مادر و حق مضاجعت، حق الماده، حق السبق

حق راتبیت امام جماعت، حق النفقه زوجه بر زوج (بر خلاف وجوب

حَقِّ وَحُكْم - آثار و خواصّ حقّ

انفاق پدر بر فرزندان) حقّ شیر خوار به مادر لبان را.

۳۴- آیا اشتغال ذمه و لزوم جبران از لوازم حقّ است همان طوری که اسقاط قابلیت نقل و انتقال را گفته اند.

۳۵- فرق حقّ و حکم (ص ۲۱ یادداشتها نمره ۲۱)

۳۶- تقسیم حقوق طبیعی و قضائی و سیاسی و اقتصادی (ظهر ص ۲۱)

۳۷- در فرق میان حقوق و تکالیف باید گفته شود که يك چيز

در عین این که حق است تکلیف نسبت به غیر هم هست مثل ولایت و وکالت و نمایندگی و همه مناصب اجتماعی چنین است. این که در نمره ۲۵ گفته شد که حقّ، امکان است؛ نظیر امکان استعدادی است که رابطه ای تکوینی بامستعدّ له دارد. البته بعضی حقوق تکوینی است و بعضی دیگر موضوعی و قراردادی.

۳۸- حق صرفاً اباحه نیست.

۳۹- حقّ تکوینی از رابطه موجود با طبیعت پیدا می شود، از

این جا حقّ حیوان و نبات و جماد هم معلوم می شود تا چه رسد به حقّ انسان فَيَأْتِيَكُم مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبَهَائِمِ.

۴۰- رابطه غائی و رابطه فاعلی.

۴۱- آزادی ها به این معنی حقّ است که در طبیعت زبان برای

بیان، و مغز برای فکر، و تن برای اسکان آفریده شده. وَلَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرَكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا (رجوع شود به نمره ۷۹).

۴۲- حقّ طبع و امثال اینها که رابطه فاعلی و لوبعیداً و اعداداً

محفوظ است شرعاً معتبر است.

۴۳- حق از نوع ملکیت نیست که معنی حرفی است و اعتبار جزء شدن مملوك است به مالك، بلکه از قبیل نفس مملوك است که خودش مورد تعلق خاطر است و مالکیت به او تعلق می گیرد و در عین حال نفس حَق تملك حقّی است از حقوق، یعنی هر کسی تکویناً دارای حَق تملك آفریده شده است.

۴۴- باید دید عدل یعنی چه؟ آیا معنی عدل رعایت تساوی است و ظلم نامساوی بودن و این است آن چیزی که از مستقالات عقلیه است و یا عدل، رعایت توازن است وَ بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ یعنی توازن؛ در تساوی، رعایت حال فرد شده و در توازن، رعایت حال جمع و تر کیب، و یا معنی عدالت اعطاء كُلّ ذی حَقّ حَقّه است و آن را از طبیعت باید گرفت نه از عقل.

۴۵- مناصب اجتماعی از آن جهت که آله است حَقّ است و اگر افرادی یا صنفی شایستگی آن را ندارد ذیحق نیست. تساوی حقوق را از طبیعت باید الهام گرفت، اگر در طبیعت زن شایستگی قضاء را ندارد حق هم ندارد، اولاً ما از تساوی و عدم تساوی حقوق نباید بیرسیم و ثانیاً در بعضی موارد جنبه اجتماعی قضیه تکلیفی را در پهلوی قرارداد است، از نظر آن تکلیف باید جلو آن حق را گرفت، اگر و کالت و وزارت تنها حق است پس حقوق چرا؟

۴۶- اخذ اجرت بر حقوق اشکال بیشتری دارد از اخذ اجرت

بر واجبات.

۴۷- آیامی توان برای حقوق مستحبّه از قبیل حَقّ رَحْم و حَقّ

حق و حکم

همسایه و حقّ همسفر يك مبنای طبیعی جستجو کرد ، این جهت مبنای فاعلی دارد. همچنین حقّ معلّم.

۴۸- حقّ نیز در بعضی موارد قابل اسقاط نیست بلکه قابل اعراض است مثل حقّ تحجیر، البته در بعضی موارد قابل اعراض نیست، و شاید در همه مواردی که جنبهّ علیّه و ردیّت داشته باشد قابل اسقاط است امّا آنجا که جنبهّ علیّه در او نیست بردو قسم است گاهی قابل اعراض است و گاهی قابل اعراض نیست.

۴۹- در مسئله ولایت و وصایت و و کالت دوه طلب است یکی اینکه آیا نفس ولایت و وصایت و و کالت حق است یا نه؟ دیگر اینکه آیا همه کس حقّ و شایستگی ولایت و وصایت و و کالت و حتی بیع و شراء و اجاره دارد یا نه، در مقابل مسلوب العبارةها و مسلوب الارادهها، و آیا این هر دو را می توان نام حق داد و گفت مثلاً شخص حقّ دارد که حقّ ولایت پیدا کند یا حقّ دارد که حقّ وصایت پیدا کند که قهراً متعلّق حقّ، ایضاً حقّ خواهد شد.

۵۰- ما می گوئیم حقوق طبیعی ، تکوینی است . اینکه ما می گوئیم با آنچه در رساله حقّ آمده که امور تکوینی از قبیل مالکیّت تکوینی قابل جعل نیست متفاوت است. مالکیّت تکوینی رساله امری است که قابل سلب هم نیست امّا حقوق طبیعی قابل سلب است، به علاوه حقوق طبیعی فقط جنبهّ غائیّت و واجدیت بالقوه دارد.

۵۱- مسئله حقّ ذبح واکل گوشت حیوانات ساده تر است از مسئله حقّ قتل موزیات فقط به عنوان اینکه موزی هستند، مگر آنکه

گفته شود که تنازع بقا خود يك ناموس تکوینی والهی است و رشد و کمال طبیعت حاصل نمی شود مگر در خلال همین تنازع ها و دلهره ها و ترس ها و دفاع ها و حفظ ها و جنگ ها و دفع بعضی بعضی را.

۵۲- تحقیق در «لاضرر» و اینکه «لاضرر» نفی حکم ضرری، یا نفی حکم به لسان نفی موضوع، یا نفی تشریعی ضرر یا حرمت ضرر، یا حکم حاکم از آن جهت که حاکم است نیست، ارجاع به مسئله حقوق فطری است. یعنی کسی حق ندارد حق فطری کسی را سلب کند و یا تضییق وارد آورد، نظیر تضییقی که سمره بر آن مرد انصاری وارد آورد.

۵۳- آیا حق حکومت و امام، حق طبیعی است یا جعلی و قراردادی؛ رابطه این مطلب با آنکه انسان مدنی بالطبع است. نظریه مطلوبیت و اینکه هرگز حق، اجتماع است و حق فرد بر اجتماع نظیر حق است که عضو بر پیکر دارد.

۵۴- رابطه حقوق و اخلاق، اخلاق خوب و خوب تر این است که متکی به حقوق طبیعی باشد و لا حقوق موضوعه ممکن است وجدان را منحرف کند.

۵۵- بر خلاف آنچه در آخر ص ۴ یاد داشت ها از قاسم زاده نقل کردیم تساوی دلیل ندارد نه در حقوق نه در تکلیف، وقتی که تساوی در احوال نبود تساوی در تکلیف نیست، تساوی در تکلیف نبود تساوی در حقوق هم نیست.

۵۶- در یادداشت های حقوق گفته ایم که لازمه اصل عدل اذعان به حقوق فطری نیست، چون اصل عدل فقط می گوید احکام

حق و حکم — حقوق فطری

تابع مصالح است و ملازمه‌ای نیست با حقوق فطری. بلی اگر عدل را رعایت توازن بدانیم و مقصود ما از مصلحت، مصلحت جمع باشد، نظیر يك ساختمان، لازمه اصل عدل اقرار به حقوق فطری [است]، ولی عدل در مقابل ظلم است و موردش فرد است، تفسیر اصل عدل به تبعیت احکام از مصالح درست نیست مگر بنا بر تفسیر عدل به توازن. علی‌هذا این نکته که در اصول ما توضیح داده نشده باید توضیح داده شود که تبعیت احکام از مصالح عین اصل عدل نیست مگر بر تفسیر عدل به توازن نه مطلقاً. مصلحت امری است نسبی، مصلحت فرد البته با حقوق فرد منطبق است مصلحت جامعه با حقوق فرد ممکن است منطبق نباشد، مصلحت آمر با هیچ کدام منطبق نیست.

۵۷- بنا بر حقوق فطری تکوینی فردی چنانکه روسو و امثال او گفته‌اند چگونه می‌توان به خاطر اجتماع حقوق فرد در اعلی‌رغم رضای او پایمال کرد، چگونه می‌توان قانون سر بازی وضع کرد که اجباراً باید حیات خود را در خطر اندازی. آیا می‌توان گفت شرکت آنها در اجتماع امضای ضمنی قرارداد این کارها است؟ البته نه. ولی بنا بر حقوق فطری که مامی گوئیم که برای خود جامعه و نسل آینده هم حقّی قائل هستیم در عین اینکه برای فرد حقّ طبیعی قائلیم برای جامعه شخصیت حقیقی و حقوقی قائلیم، و معتقدیم انسان، مدنی بالطبع است و این فرمان طبیعت است که فرد در جمع هضم بشود، خود فرد هم مولود اجتماع است. به علاوه ما قائل به اصل جبران آخرتی هستیم و شاید یگانه راه حل قطعی این باشد که جز آفریننده کّل و جبران کننده کّل

کسی حَق الزام دارد.

۵۸- آنجا که عدل عین ظلم است. در یادداشت‌های حقوق از کتاب «تحولات حقوق فطری» ص ۱۶ نقل کردیم که می‌گوید: «با وجود عدم تساوی‌های اقتصادی، قاعده حقوقی: «مساوات عمومی در برابر قانون» يك امتیاز در جهان برای اقویا است».

۵۹- حیات حق نیست، همان‌طوری که آزادی رقبه نیز حق نیست، همان‌طوری که مالکیت نفس، مالکیت قانونی نیست. بر خلاف آنچه درظهر ص ۱۱ یادداشت‌های حقوق از «گروسیوس» نقل کردیم، انسان نمی‌تواند از آزادی خودش صرف نظر کند و خود را بفروشد، همان‌طوری که نمی‌تواند از حیات خودش صرف نظر کند.

۶۰- درظهر ص ۱۱ گفتیم که «هوبس» منکر مثل حق و اصل عدالت و در حقیقت اشعری مسلک است.

۶۱- آیه جهر به قول سوء و آیه مربوط به شعرا.

۶۲- تنها مرتکب تجاوز به حقوق نشدن کافی نیست، باید از حقوق جامعه و خود دفاع کرد و زمین‌ها را برای ظلم از بین برد، اسلام مرد حق‌گو و حق‌طلب می‌پسندد.

۶۳- حق گرفتنی است نه دادنی، در طبیعت نیز چنین است، حق را از زمین و دریا و اعماق طبقات الارض باید گرفت، هم‌زمین به انسان حق دارد و هم انسان به زمین، نظیر دو همسر، در طبیعت ابزار مطالبه و استیفای حقوق به بشر داده شده که اگر استیفا نکنند کفران کرده است هر گامی که بشر در راه استیفای حقوق طبیعی و تشریعی خود بر میدارد

حق و حکم

ثواب است.

۶۴- اسلام باب قضا را به روی همه مردم نه تنها باز گذاشته بلکه

منتها درجه مقام منظم را بالا برده و به حمایت داد خواه بر خواسته.

۶۵- حدیث نبوی: در قیامت هم مظلوم مؤاخذ است هم ظالم چرا؟

أَنْصُرُ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا وَمَعْنَى أَنْ.

۶۶- محیط ساکت و تمکین کن محیط مساعد برای رشد

میکرب ظلم و ظالم است. آیه اعتدا، حدیث مسیح.

۶۷- عمل حضرت، عليه السلام سبب شد که بعد چند بار از آن جمله در زمان

عمر بن عبدالعزیز فدک استرداد شود. این مسئله قابل توجه است که حضرت

واقعاً در آن ایام از دنیا و مافیها منقطع بود.

۶۸- حدیث ثَنَا مَرْوَنَ بْنِ الْمَعْرُوفِ وَ... أَوْ كَيْسَلَتْنِ عَلَيْهِمُ شِرَارُكُمْ

اگر چه عام است ولی به اصطلاح بد تناسب حکم و موضوع می توان فهمید

که ناظر به موارد دفاع از حقوق است.

۶۹- ملت می آزاد است که به افرادش حق مداخله در امور اجتماعی

می دهد، افراد را به درستی تشویق و از نادرستی جلو گیری کنند.

۷۰- عقیده حکومت مطلقه و اقتدارات (با دداشت هانظر ص ۱۲).

۷۱- در یادداشت های حقوق از منتسکیو نقل کرده ایم: «حق نتیجه

احتیاجات يك کشور در زمان معیشتی است و بدین ترتیب منتسکیو

مسلك جبر (تبعیت از علل خاص) در خصوص حق اختیار کرده است.

این نظریه با نظریه تبعیت احکام از مصالح و «الاحکام الشرعیة»

الطاف فی الواجبات العقلیة سازگار است، نه با نظریه حقوق طبیعی

افراد.

منتسکیو لزوم مطابقت قوانین را با اوضاع مکان، روحیات، شرائط جئوی و اقلیمی و زمانی، سوابق تاریخی و استعداد نژادی اقوام و ملل را تأکید نموده است. به عبارت دیگر علل ثانوی را مورد توجه قرارداده و متوجه علل اولیه قوانین که حقوق طبیعی افراد باشد شده است (ص ۱۳ یادداشت‌ها).

۷۲- ظهر ص ۱۳ یادداشت‌ها: حقوق مزبور (حقوق عمومی که در اعلامیه بشری‌شده) متعلق به تمام افراد جامعه بوده برای اجرای آن حّدی نمی‌توان تصوّر کرد جز حقوق دیگران و منافع عامّه، به عبارت دیگر در دو موقع می‌توان حقوق ملت را محدود ساخت. الف- وقتی که حقوق يك نفر مضّر و منافی اجرای حق دیگری باشد (موارد لاضرر).

ب- هنگامی که مصالح عمومی مقتضی است که منافع خصوصی منظور نشود ولی در مورد اخیر خساراتی که متوجه افراد می‌شود با پرداخت مساعده و غرامت‌های مخصوص تأمین می‌گردد مانند انتراع مالکیت از اشخاص در موقع احداث معابر و توسعه خیابان‌ها (قانون توسعه معابر) که بنگاه‌های شهرداری مطابق قانون موظفند بهای عادلانه املاکی که از اشخاص گرفته می‌شود بپردازند.

۷۳- برای توجیه فدا کردن حق فرد دیگر یا برای جامعه، می‌توان گفت چون مبنای حقوق توجه طبیعت به غایت است و زندگی اجتماعی از غایات کمالیه طبیعت است، و هر چه که در جهت

حق و حکم — نظریات راجع به حق

کمال طبیعت باشد حق است هر چند مستلزم ابطال حق جزئی یک فرد باشد نظیر حق داشتن نوع اشرف تغذی از نوع اخس است، حقوق علت تامه نیستند بلکه مقتضی هستند و ظلم ابطال حق بدون حق است و اما اگر خود طبیعت حق ابطال حق را داده باشد ظلم نیست؛ ظلم، تجاوز به حقوق است بدون مجوز و حق. و این [یعنی فدا کردن حق فرد برای دیگری یا جامعه ظلم نیست و] مانعی ندارد.

حکومت، نفس مدبر اجتماع است، به خاطر اجتماع می تواند حقوق افراد را نادیده بگیرد، نسبت فرد به جامعه عین نسبت نوع احسن به نوع اشرف است و نظریه روسو و امثال او که حکومت را صرفاً نایب از افراد و تمام حقوقش را ناشی از حقوق فردی افراد و اختیارش را مفوض از ناحیه افراد می دانند صحیح نیست.

۷۴- نحلّه تاریخی به سوابق و عادات اهمیت می دهد (ص ۱۴ یادداشت ها) و به قول اینها اگر ملّتی به تبعیض و به ظلم و انظلام عادت کرده ما باید آنها را تثبیت بخشیم. در صورتی که باید با مظالم مبارزه کنیم با سنن فاسد ملّتی مبارزه کنیم، بلی درمر حله اجراء حکم فعلی می توانیم رعایت کنیم، اخذ تدابیر تدریجی برای از بین بردن عادات نه درمر تبه حکم اقتضائی.

۷۵- نظریه مطلوبیست، فرد را عضو بلا استقلال می داند، و عدم جواز اضرار به فرد را از قبیل عدم جواز اضرار به نفس می داند، همان طوری که عضو، حق بر نفس ندارد، فرد حق بر اجتماع ندارد، شخص مالک عضو و اجتماع مالک فرد است، اضرار به عضو برای مصلحت نفس جایز است همچنین اضرار به فرد برای مصلحت اجتماع.

نظریه مطلوبیت پایه‌ای در طبیعت ندارد، زیرا نسبت فرد به اجتماع نظیر عضو به پیکر نیست استقلالش محفوظ است.

۷۶- نباید ترقی قیمت زمین‌ها و یاشم و پنبه و گندم و غیره را به بچه گوسفند که فقط مدیون گوسفند و طبیعت است مقایسه نمود.

۷۷- در ظهر ص ۲۰ یادداشت‌ها نقل کرده‌ایم از کتاب مبانی حقوق: «ایجاد امنیت واقعی و آسایش در امور زندگی گاهی تنها از انتظامات پلیسی و افزودن نوع جرائم و کیفرها ساخته نیست بلکه این اصلاحات وابسته به نهضت علمی و انقلاب فکری و قضائی و تطوّر و تجدّد در رویه دادگاه‌ها به تناسب اوضاع و احوال متغیّر و مقتضیات مدنیت جدید می‌باشد».

بعد گفته‌ایم از همین جا لزوم پیدا کردن مبنای فلسفی حقوقی اسلامی را می‌توان فهمید، چون بالضروره احتیاجات متغیّر است، و شعور ثابت وقتی می‌تواند همه جا و همیشه ثابت بماند که به شکل يك روح و قوه حیاتی باشد صرفاً يك چهارچوب خشك کلیات هر چند به نحو قضایای حقیقیّه و حیثیات کلیه باشد کافی و قابل تطبیق نیست، مادامی که روح قانون شناخته نشود.

۷۸- آیا بین حق و حکم فقط از لحاظ آثار می‌توان فرق گذاشت از قبیل قابلیت اسقاط و اعراض و نقل و انتقال و غیره، یا قطع نظر از اختلاف آثار از راه اختلاف و تباین ماهوی نیز می‌توان فرق گذاشت.

۷۹- آثار و خواص متصوره در باب حق:

الف- قابلیت اسقاط یا اعراض و قابلیت نقل و انتقال.

حق و حکم - آئینار حق

ب- امکان اتلاف و تضییع ولو به اتلاف و اعدام موضوع و اشتغال ذمه و لزوم جبران.

ج- حقّ لّه است بر خلاف تکلیف که علیه است؛ در عین حال اباحه مطلقه نیست، اباحه خاص بعضی دون بعضی هم نیست.
د- تعلق به فعل (تسبیبی) نه به عین.
ه- عدم اخذ اجرت در مقابل آن.

۸۰- خود آزادی‌ها مانند تساوی، حق نیست، بلکه حق مستقلاًّ به بیان و فکر و عمل و اعیان و غیره تعلق می‌گیرد ولی آزادی و تساوی مترتب بر حق می‌باشند، یعنی آزادی در استفاده از حقوق طبیعی و رفع مانع از آن، و تساوی مردم در حقوق، یعنی مردم آزاد و مختار و متساوی نسبت به حقوق آفریده شده‌اند. نه اینکه خود آزادی و خود تساوی حقیقی است.

۸۱- معنی حق اگر ثبوت باشد پس هر جا که هر چیزی اعتبار شود حق اعتبار شده، زیر ثبوت، مثل وجود مفهوم عامی است که عارض همه ماهیات می‌شود و به اختلاف ماهیات متکثر می‌شود. باید مفهوم می‌اخص از این معنی در نظر گرفت.

۸۲- ملاحظات یا توضیحات

الف - توضیح اعتباری بودن ملکیت.

ب- ایراد به اینکه حق اعتبار ثبوت است.

ج- حق از قبیل مملوک است نه از قبیل ملکیت و از این رو قابل اسقاط و نقل و انتقال است.

د - ملکیت اعتباری از حِدِّ اخذ نشده بلکه از مالکیت حقیقی نظیر مالکیت نفس، قوای خود را گرفته شده.

ه - جامع مشترک برای حقوق ذکر نشده .

و - ثبوت مفهوم عامی است حتی ثبوت شیء لشیء نیز قابل اعتماد نیست.

۸۳ - حقوق طبیعی با حقوق موضوعه متفاوت است ماهیة نه اینکه نظیر آنچه در طبیعت است در قانون اعتبار شده . حقوق طبیعی عبارت است از يك نوع پیوند و ارتباط تکوینی بین حق و ذیحق که از نوع رابطه غائی و ارتباط عضوی جهان و ناشی از وحدت عالم است، اگر گفته می شود که انسان یا حیوان یا نبات یا جماد حق دارد، به معنی این است که آن شیء (نه خود حق) برای آن شیء آفریده شده و در طبیعت وسیله کمال و استکمال او قرار داده شده است. ملکیت تکوینی تابعیت قهری مملوک و واجدیت فعلی مالک است ولی حق تکوینی فقط این است که شیء بالفعل واجد شیء دیگر نیست اما بالقوه وبالغایه واجد است. ولی می توان گفت که ذی حق که مستحق است از نوع استحقاق قابل در مقابل معطی است، حق دارد، یعنی قابلیت تامه دارد برخلاف آن که حق ندارد یعنی شایستگی و قابلیت ندارد و فیض هدر است.

یعنی آن شیء با پیوند غائی و نظامی و وحدتی عالم به این شیء مرتبط است. همان طوری که در طبیعت مالکیت حبس نشده بلکه نفس مملوک و ذات مملوک برای مالک جعل شده، در اعتباری نیز چنین است. بیع

حق و حکم — آثار و خواص حق

تبدیل اضافین نیست تملیک نفس عین است و اعطاء نفس عین است نه تملیک اضافه و ملکیت، همان طور که شیخ بزرگ و مرحوم اصفهانی اشاره کرده اند. اما در حقوق طبیعی آنچه در طبیعت قرار داده شده نفس مورد حق است برای ذیحق، نه اینکه در طبیعت حق جعل شده، حق طبیعی انتزاع می شود از بودن مورد حق برای شخص ذیحق، یعنی در حقوق طبیعی رابطه غائی است و آن مابۀ الفرق حق تکوینی و ملکیت تکوینی است و دیگر اینکه نفس حق، مجعول طبیعت نیست بلکه مورد حق مجعول طبیعت است به جعل غائی و این جهت مابۀ الاشتراك حق و ملکیت است. و اما ملکیت اعتباری مثل تکوینی است در این که مملوك مجعول است نه ملك، و جعل هم فاعلی است نه غائی، و اما حق اعتباری در هر دو جهتش خدشه است، هم در اینکه جنبۀ غائی داشته باشد و هم در اینکه مورد مجعول باشد نه حق، ظاهر این است که در این گونه موارد نفس حق شیء اعتبار شده که قابل نقل و انتقال و اسقاط و اعراض است و در ردیف مملوکات و ثروت ها است. درباره حقوق موضوعه می توان گفت که همه آنها از نوع اختیاراتی است که مجلس به دولت یا رئیس دولت به عضو دولت می دهد که کارهایی که باید فقط بامحدود قانونی صورت بگیرد یعنی رسمیت قانونی داشته باشد و به نوعی سبب شرعی قانونی می خواهد ممضی است. پس در مطلق کارهایی که رسمیت قانونی و اعتبار قانونی می خواهد یعنی اثری باید بر آن مترتب کرد و یا اثر قانونی باید رفع شود اگر اختیاری به شخص داده شود نام آن اختیار حق است. و یا آنکه کاری باشد

که بالذات ممنوع باشد و جوازش مجتوز شرعی بخواند مثل تصرف در مال و یا نفس و یا عرض غیر، و به شخص اختیار داده شود که آن را از بین برد مثل حق قصاص یا غیبت یا شتم، پس حق عبارت است از اختیار قانونی استفاده از اسباب قانونی یا کارهای ممنوع بالطبع، اثر حق در مورد اول نفوذ وضعی و در مورد دوم رفع آثار اولیه شیء ممنوع است.

۸۴- اینکه فقهاء تنها از حقوق موضوعه بحث کرده اند از این جهت است که اولاً وظیفه فقه بحث در امور موضوعه است و بحث در امور فطری و تکوینی ولو مربوط به فقه باشد وظیفه فلسفه اجتماعی اسلامی است و دیگر اینکه نوع حقوق به اصطلاح فطری با حقوق موضوعه ماهیه فرق می کند چنان که دانسته شد. پس اینکه در فقه ما به مناسبت ملکیت اعتباری از ملکیت حقیقی بحث کرده اند اما به مناسبت حقوق موضوعه از حقوق طبیعی بحث نکرده اند علت این است که اطلاق حق در دومورد، چیزی شبیه به اشتراك لفظی است نه به حقیقی و اعتباری.

۸۵- از آنچه در اواخر نمره ۸۳ گفته شد که حق يك نسوع اختیار قانونی است در مورد کارهایی که باید آثاری بر آنها مترتب گردد، یا آثار مترتبه او لیسه دفع شود معلوم می شود که حق غیر از اباحه او لیسه است.

۸۶- قبلاً گفته شد که (در شماره ۸۰) برخلاف آنچه امر و زی ها می گویند خود آزادی و هم چنین خود مساوات حق نیست و مجعول طبیعت

حق و حکم

نیست یعنی مثلاً در طبیعت آزادی بیان خلق نشده بلکه زبان برای بیان جعل شده و از آن انتزاع می‌شود آزادی و اختیار و حریت اراده. حق داشتن شخص عبارت است از نفس رابطه غائی بین زبان و بیان، خدا کثر این است که از دو قسمت بالا یعنی این که حق نام خود آزادی نیست و دیگر اینکه آزادی مجعول طبیعت نیست اولی را قبول کنیم و بگوئیم حق یعنی اختیار و آزادی و حریتی که در طبیعت هست ولی البته دومی غیر قابل انکار است یعنی نفس آزادی مجعول نیست بلکه غایت برای مقدمه آفریده شده بنابراین باید گفت حق مخلوق و مجعول طبیعت نیست بلکه منتزع است از مجعول و مخلوق طبیعت.

به هر حال آنچه فلاسفه جدید گفته‌اند که هر يك از آزادی و تساوی را حقیقی فرض کرده‌اند درست نیست، اما تساوی به دلایلی که قبلاً گفته شد که متأخر از حق است و اما آزادی برای این که یا این است که حق عبارت است از نفس رابطه غائی و یا این است که حق منتزع است از آن و مطلقاً عبارت است از نوعی اختیار و مجاز بودن و عدم منع از ناحیه طبیعت و در حقیقت عین آزادی است نه این که آزادی یکی از حقوق است، حق تکوینی همان مجاز بودن و مازون بودن تکوینی است از نوع مجاز بودن مهمان بر سر سفره میزبان که غذا « برای » مهمان آورده شده است و از نوع اذن هائی است که در قرآن در مورد شفاعت آمده است. در این موارد خود اذن در شفاعت مثلاً تکویناً وجودی ندارد بلکه شفیع به نحوی آفریده شده که تکویناً جذب می‌کند

ووساطت می‌کند.

۸۸- تفسیر «لَكَ» از آیه اول سوره فتح.

۸۹- آنچه در نمره ۸۳ درملاك جامع حقوق موضوعه گفته شد درباره بسیاری از حقوق صادق نیست از قبیل حَقَّ السَّبْق و حَقَّ المضاجعة و حَقَّ الحضانة و حَقَّ الاستمتاع من الزوجة و حَقَّ الراتبیة و حَقَّ الاختصاص فی الخمر و حَقَّ الصبی فی اللبان و حَقَّ الروزنة و حَقَّ الممّر فی الشارع.

۹۰- آیا می‌توان گفت که جامع مشترك در همه حقوق این است که بهره بالقوه‌ای هست و شارع امتیاز آن را به نام شخص یا اشخاصی صادر کرده خواه از راه این که اجازه تسبیب سببی را به او داده و یا آنکه رفع آثاری کرده و یا شق سوم اینکه اولویتی برای او نسبت به دیگران قائل شده است.

مالکیت زمین از نظر اسلام

مالکیت زمین از نظر اسلام

۱- زمین یا بهنجوی است که مردم و مالکین اولیّه او بدون جنگ مسلمان شده‌اند، در این صورت ملک شخصی آنها است و معامله مالکیت با آن می‌شود، و با آنکه سرزمین، عُنْوَةً فتح می‌شود در این صورت زمین به عموم مسلمین تعلق می‌گیرد ولی به شرطی که آن زمین محیّاة و در حقیقت مملوک کفار باشد، این چنین سرزمینی برخلاف سایر مملوکات کفار که به غنیمت برده می‌شود و تقسیم می‌شود، تقسیم نمی‌گردد و به عموم مسلمین از آن جمله خود مالکان اولیه اگر اسلام اختیار کنند تعلق می‌گیرد، اما این که آیا باید خراج و مقاسمه پردازند مطلبی است که بعداً گفته خواهد شد. و اما اگر سرزمین فتح شده موات باشد طبق فقه شیعه به امام تعلق می‌گیرد و صد درصد به نظر حکومت عادلّه حقّه واگذار می‌شود. و اما اینکه کسانی که این سرزمین‌ها به آنها واگذار می‌شود آیا مالک اینها می‌شوند و می‌توانند خرید و فروش کنند یا مانند مفتوح عنوة

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

نمی‌توانند خرید و فروش کنند؟ و همچنین آیا باید در مقابل این واگذاری چیزی به بیت‌المال به عنوان خراج پرداخت یا نه و صد درصد معامله ملک شخصی با آن زمین می‌شود مطلبی است که باید بحث شود.

و همچنین آیا مالکیت مطلق و محدود زمین موات همچنان که بشرط الاحیاء است مادام الاحیاء است یا آمدنی ندارد؟ اگر آمد دارد، آمد آن چه قدر است؟ اگر احیاء کننده، مالک مطلق بشود و خراج نپردازد و مشروط به مادام الاحیاء نیز نباشد اثر اختیار امام فقط این است که اول به اجازه او باید داده شود و نظارت او برای همیشه ساقط می‌شود و زمین میان مالکان مستقل از نظر امام دست به دست می‌شود، اگر مادام الاحیاء را شرط کنیم اثر دیگر اختیار امام این است که هر وقت زمین بایر شد دو مرتبه باید با نظر امام به افراد تفویض شود و اجازه احیاء داده شود ولی اگر امام حق داشته باشد که خراج بگیرد باید گفت برای همیشه زمین در اختیار امام باقی می‌ماند و هر چند محیی مالک می‌شود و نظیر مزارع نیست و حق خرید و فروش دارد اما حقی هم از امام برای همیشه بر زمین هست که به موجب آن خراج می‌گیرد. و اگر حق خرید و فروش هم سلب شود، عملاً سلب مالکیت از محیی شده و اوفقاً اولویت بهره‌برداری دارد و فرقی میان اراضی مفتوحة عنوة و اراضی موات که جزء انفال است باقی نمی‌ماند.

۲- زمین‌هایی که صاحبان آنها با صلح اسلام اختیار کرده‌اند

مانند سرزمین مدینه، تعلق دارد به مالکین اصلی و از این جهت فرقی میان زمین و غیر زمین نیست و کَأَنَّه این امتیازی است که به اینها داده شده است، ولی البته اینها نیز مادام الحیاء مالکند، به صرف این که خرابه شد از مالکیت آنها خارج می شود و ملک امام می شود، پس هر زمین که يك بار به حالت موات در آمد از مالکیت شخصی علی الاطلاق خارج می شود و دوبرتبه مملوك علی الاطلاق نمی شود مگر آنکه بگوئیم معنی «مَنْ أَحْيَى أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ» مالکیت علی الاطلاق است و البته بعدها بحث خواهد شد.

۳- زمین هائی که معموره است و اهلش جلاء وطن می کنند بدون آن که لشکر کشی صورت گرفته باشد یا صاحبان اینها بالطوع و التریبه به مسلمین تسلیم می کنند، اینها فیئ نامیده می شود و جزء انفال است و مانند اراضی موات به امام تعلق دارد. یعنی این زمین ها نه نظیر غنائم است که میان افراد تقسیم شود و نه نظیر اراضی مفتوحه عنوة است که به عموم مسلمین تعلق گیرد، بلکه نظیر اراضی اولیه است که مستقیماً تحت نظر ولّی امر است.

پس سه قسم زمین داریم: زمین هائی که مالک شخصی دارد و [نه] عموم و نه ولّی امر حقی و نظری در آنها ندارند. دیگر زمین هائی که به عموم مسلمین تعلق می گیرد و ولّی امر متصدی خراج و مقاسمه و احیاناً تنظیم و اگذاری آن زمین ها است، این زمین ها نظیر اماکن عمومی از مسجد و غیره می باشند که هر کس تقدّم پیدا کرد به او تعلق می گیرد. سوم زمین هائی که نه به افراد تعلق دارد و نه

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

به عموم مسلمین بلکه به ولیّ امر تعلّق دارد، قهراً ولیّ امر در این گونه زمین‌ها اختیار بیشتری دارد. این گونه زمین‌ها یا موات است که به اجازه ولیّ امر باید احیاء شود و یا محیّاة است از قبیل «قطاع ملوک» و زمینی که «لَا رَبَّ لَهَا»، اینها نیز با نظر ولیّ امر باید تقسیم شود و احیاناً خراج گرفته شود.

هم چنین است اراضی صلح یا فسیء که «كَمْ يُوَجِّفُ عَلَيْهَا بِخَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ»

باید دید اختیار بیشتر او [ولیّ امر] در این زمینه چیست؟

۴- انفال: اهل تسنّن انفال را با غنائم جنگی مساوی دانسته‌اند ولی از نظر فقه شیعه انفال با غنائم جنگی مغایر است و فقط قسمتی از غنائم جنگی است که (ما یصطَفِیهِ الْإِمَامُ) در ردیف انفال واقع می‌شود، بر خلاف آنچه در جزوه «انفال» آقای غفوری آمده است، غنائم جزء انفال نیست، غنائم تعلّق دارد به شرکت کنندگان در جنگ و میان آنها تقسیم می‌شود ولی انفال تعلّق دارد به ولیّ امر.

انفال نقطه مقابل مملوکات تحصیلی فردی است که یک نفر مسلم یا زمّی در اثر کار و یا احیاء زمین به دست می‌آورد و دیگر مقابل مملوکات کفّار است که به غنیمت به مسلمین می‌رسد. یعنی «نَفْل» است، چیزی است که نه محصول کار کسی است که عملش محترم است و به خودش تعلّق دارد و نه محصول کار کسی است که عملش غیر محترم است و به استنقاذ کننده تعلّق دارد.

انفال از مختصات فقه شیعه و یک نقطه برجسته از فقه شیعه

است. انفال منحصر به زمین نیست، بلکه زمین قسمتی از انفال است یعنی قسمتی از زمین‌ها قسمتی از انفال را تشکیل می‌دهند، مثل الْأَرْضِ الَّتِي لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهَا بَحِيلٌ وَلَا رِكَابٌ. و اراضی موات، و اراضی که لَارِبَّ كُنْهَا وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَوَاقِعًا. (۱) و (۲)

برای تفصیل اینکه انفال چیست رجوع شود به ورقه‌های «اقتصاد

— انفال»

راجع به انفال و فلسفه آن در ورقه‌های «اقتصاد — مالکیت

زمین از نظر اسلام» بحث کردیم. اما اینکه انفال چیست؟

۱- الْأَرْضِ الَّتِي لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهَا بَحِيلٌ وَلَا رِكَابٌ، سَوَاءٌ أُنْجَلِيَ عَنْهَا أَهْلُهَا أَوْ أَسْلِمُوهَا لِلْمُسْلِمِينَ طَوْعًا.

[ترجمه: زمینی که بدون لشکر کشی به تصرف مسلمین

[درآمده، خواه اهالی آن از آنجا کوچ کرده باشند و یا آنکه به

[رضایت آنرا تسلیم مسلمین کرده باشند]

۲- الْأَرْضُ الْمَوَاتُ. خواه آنکه در اراضی مفتوحة عنوة باشد

یا غیر آن، اشکالی که هست در اراضی محیة مفتوحة عنوة است اگر

به حالت موات درآید، که آیا جزء انفال می‌شود و به ولی امر تعلق

۱- اول کسی که زمین‌ها را از وضع اصلی در اسلام خارج کرد عثمان

بود که اقطاع عثمان در تاریخ معروف است.

۲- راجع به انواع زمینها رجوع شود به «مکاسب» آنجر مکاسب

محرّمه (ص ۱۶۳) و فصل «شرائط عوضین» و حواشی آن و به «رسالة

خراجیه» محقق ثانی، و «الاحکام السلطانیة» ماوردی و «بحوث فقهیه» ص...

و «اقتصادنا» ج ۲ و «وسائل» ج ۲ ص ۵۶۳ و ۵۷۳ و ۴۳۸.

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

می‌گیرد یا به حالت اولیّه باقی است و به عموم مسلمین تعلق دارد.
در «وسيلة النجاة» شقّ دوم را انتخاب می‌کند.

۳- سيف البحار^(۱) و سُطُوطُ الْأَنْهَارِ، بَلْ كُلُّ أَرْضٍ لِأَرْبَکَهَا وَ إِنْ
لَمْ تَكُنْ مَوَاقَاً بَلْ کَانَتْ قَابِلَةً لِلْإِنْتِفَاعِ بِهَا مِنْ غَيْرِ کُلْفَةٍ کَالْجَزِيرَةِ
الَّتِي تَخْرُجُ فِي دَجَلَةٍ وَالْفُرَاتِ وَنَحْوَهُمَا

[ترجمه: ساحل دریاها، کناره‌های رودخانه‌ها، و بلکه هر زمینی]
[که ضاحبی ندارد اگر چه به صورت اراضی موات نبوده و بلکه قابل]
[بهره‌برداری بدون مشقّت باشد مانند جزیره‌ای که در حواشی]
[دجله و فرات به وجود می‌آید و از این قبیل].

۴- رُؤُسُ الْجِبَالِ وَمَا يَكُونُ بِهَا مِنَ النَّبَاتِ وَالْأَشْجَارِ وَالْأَحْجَارِ
وَنَحْوَهَا وَيَطُونُ الْأَدْوِيَةَ وَ التَّجَامُوهِ هِيَ الْأَرْضِي الْمُمْتَنِعَةُ بِالنَّقْصِ
أَوِ الْمَمْلُوءَةِ مِنْ سَائِرِ الْأَشْجَارِ...

[ترجمه: سر کوه‌ها و گیاهان و درختان و سنگ‌ها و از این قبیل]
[که در آنها قرار دارد، و داخل بیابانها، و نی‌زارها و جنگلها].

۵- مَا كَانَ يَلْمُوكُ مِنْ قَطَائِعِ وَ صَفَايَا (مقصود این است که
مختصّات پادشاهانی که مغلوب اسلام می‌شوند جزء انفال است ولی
همان طوری که در شرایع تصریح می‌کند مشروط به این است که
معلوم القصبیّه و معلوم المالك نباشد).

[ترجمه: اموال (حلال) پادشاهان از زمین‌ها و سایر دارائی‌هایی]

۱- «سيف» ساحل البحر و کل ساحل. الجمع: اسياف (المنجد)

[که به غنیمت گرفته شده است.]

۶- صَفُّوا الْغَنِيمَةَ كَقَرَسِ جَوَادٍ وَكُؤُوبٍ مُرْقَعٍ وَجَارِيَةٍ حَسَنَاءَ
وَسَيْفٍ قَاطِعٍ وَدِرْعٍ فَاحِرٍ.

[ترجمه: غنائم بر گزیده و ممتاز، مانند اسب نجیب و تندرو،]

[و جامه گرانبه، و کمیز زیبا، و شمشیر بران، و زره قیمتی]

(مقصود این است که اشیاء قیمتی غنیمت میان سربازان تقسیم نمی شود و در اختیار ولی امر تعلق می گیرد، بدیهی است که اشیاء قیمتی اگر به افراد و سرباز هم تعلق گیرد یا موجب تنازع می شود و یا مانند فرش کاخ مدائن که از نفائس بوده است تکه تکه و تقسیم و ضایع می شود).

۷- إِرْثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ.

۸- الْمَعَادِنُ الَّتِي لَمْ تَكُنْ لِمَا يَكْ خَاصٍّ قَبْعًا لِلْأَرْضِ أَوْ بَأٍ لِأَحْيَاءٍ.

[ترجمه: معدن هائی که مالک معینی ندارد، در مالکیت، تابع]

[زمین هستند یعنی به واسطه احیاء تملیک می گردند]

حدود تبعیت را ذکر نکرده اند، بدیهی است که معادن زیرزمینی که از حدود تصرفات معمولی در زمین خارج است مانند نفت که در عمق سه هزار متری واقع است تابع زمین نیست.

در «وسيلة النجاة» باب انفال پس از ذکر مولا بالا می گوید:

«الظَّاهِرُ إِبَاحَةُ جَمِيعِ الْأَنْفَالِ لِلشَّيْعَةِ فِي زَمَنِ الْغَيْبَةِ عَلَى وَجْهِ

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

يُجْرَى عَلَيْهَا حُكْمُ الْمَلِكِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ الْغَنِيِّ مِنْهُمْ وَالْفَقِيرِ. نَعَمْ
الْأَحْوَطُ إِنْ لَمْ تَكُنْ أَقْوَى اِعْتَبَارُ الْفَقْرِ فِي إِرْثٍ مِنْ لَوَارِثَ لَهُ. بَلِ الْأَحْوَطُ
تَقْسِيمُهُ فِي فَقَرَاءِ بَلَدِهِ وَأَحْوَطُ مِنْ ذَلِكَ إِنْ كَمْ تَكُنْ أَقْوَى إِصْالُهُ إِلَى
نَائِبِ الْغَيْبَةِ، كَمَا أَنَّ الْأَقْوَى حُصُولُ الْمَلِكِ لِغَيْرِ الشَّيْعِيِّ أَيْضاً بِحِيَازَةِ
مُافِي الْأَنْفَالِ مِنَ الْعُشْبِ وَالْحَشِيشِ وَالْحَطَبِ وَغَيْرِهَا بَلْ وَ حُصُولُ الْمَلِكِ
لَهُمْ أَيْضاً يَلْمَوَاتٍ بِسَبَبِ الْأَحْيَاءِ كَالشَّيْعِيِّ».

[ترجمه: ظاهرأ حکم تمامی موارد انفال برای شیعه در زمان
غیبت امام، به نحو اباحه است به طوری که حکم ملک بر آن جاری
می شود بدون اینکه در این میان فرقی بین ثروتمند و فقیر باشد.
بله، احتیاط، اگر نگوئیم اقوی، آن است که در مورد ارثی که
وارثی برای آن نیست شرط فقر در نظر گرفته شود. بلکه احتیاط
آن است که در این مورد دارائی مزبور در میان فقرای همان شهر
تقسیم شود و احتیاط بالاتر اگر نگوئیم اقوی، آنست که این چنین
مالی به نائب امام در زمان غیبت رسانیده شود؛ همچنان که اقوی
آن است که - در زمان غیبت امام - برای فرد غیر شیعی نیز با
حیازت در انفال نظیر مراتع و بوته ها و چوبها و ازین قبیل ملکیت
حاصل می شود بلکه می توان گفت افراد غیر شیعه در مورد احیاء زمین
سهای موات نیز مانند شیعه با احیاء آن مالک می شوند.]

اینجا بار دیگر اهمیت مسأله حکومت و ولایت از يك طرف و کوتاهی
نظر فقهاء شیعه از طرف دیگر ظاهر می شود. چگونه ممکن است غیبت امام

سبب شود این فلسفه بزرگ معطل بماند و اراضی انفال حکم اموال شخصی و منقول را پیدا کنند.

* * *

آیا از اخبار احیاء موات که می فرماید : مَنْ أَحْيَى أَرْضًا مَوَاتًا فَيَسِيَ كَهْ می توان فهمید که اراضی موات که جزء انفال است - لا اقل در زمان غیبت - مِلْکِ احیاء کننده می شود؟ به نظر ما، نه. زیرا اولاً این اخبار از رسول اکرم ﷺ است و ممکن نیست ناظر بخصوص زمان غیبت باشد. وثانیاً مفاد «هِيَ كَهْ» بیش از اختصاص و اولویت نمی فهماند خصوصاً که در بعضی اخبار احیاء موات وارد شده که احیاء کننده باید خراج بپردازد، خراج پرداختن با مالکیت شخصی جور در نمی آید. وثالثاً بعید نیست که تصرفات خرید و مالکانه احیاء کنندگان اراضی موات یا کسانی که از زمین های محیة به آنها رسیده است یعنی از قطایع ملوک یا اراضی صلح به آنها رسیده تصرفات مالکانه آنها به اجازه امام باشد، نه اینکه مِلْکِ طلق آنها است.

* * *

در کتاب «اسلام و مالکیت» صفحه ۱۶۰ - ۱۵۸ فیئ را با انفال دوتا ذکر می کند و احیاناً در صفحه ۱۵۸ فیئ را با اراضی مفتوحة عنوة یکی ذکر می کند، اما به نظر می رسد که اشتباه است. فیئ جزء انفال است، دلیل فیئ آیه ۶ از سوره حشر است:

مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

لِنِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُونَكَ بَيْنَ
الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ...

مال از نظر اسلام همان طوری که به فرد تعلق دارد به اجتماع نیز تعلق دارد، حَق مالکیت نامحدود نیست، شامل اسراف و تبذیر نیست. لهذا اسلام اجازه نمی دهد که انسان برای بعد از مردن خود به هر چه دلش می خواهد وصیت کند. در آمریکا يك ثروتمند حیاتاً وصیت می کند که همه یا نیمی از ثروتش مال سگ عزیزش (سی سی مثلاً) باشد این کار احمقانه است و اسلام چنین حقی برای مالک قائل نیست.

شکرت از نظر حق اسلام

شرکت از نظر فقه اسلام

۱- شرکت بر دو قسم است، فهری و عقدی، شرکت عقدی منقسم است به چهار قسم: شرکت عینان، شرکت ابدان، شرکت وجوه، شرکت مفاوضه، فقهاء فقط اولی را صحیح می دانند.

۲- فلسفه صحت فرض اول و رد فرضهای دیگر این است که در اول، شرکت، ایجاد یک شکل جدید کار به واسطه افزایش سرمایه است، افزایش سرمایه و تمرکز آن سبب می شود که توانائی مضاعف شود. کاری که از ثروت متمرکز پیدا می شود مثل شرکت سهامی ها، از سرمایه های کوچک و جدا جدا نمی آید. و اما سایر اقسام شرکت ها فقط شکل قمار دارد. ممکن است گفته شود که این خود نوعی بیمه است. و مادر بیمه گفتیم^(۱) خود اعتماد و اطمینان یک غرض عقلائی است. جواب این است که بیمه برای حفظ عین است و تأثیری در فعالیت ندارد اما شرکت در ابدان جلوه فعالیت را می گیرد، به هر اندازه که درآمد انسان به فعالیت خودش بستگی داشته باشد بیشتر او را متوجه کار و فعالیت می کند، به همان دلیل که می گویند رابطه کار و ثروت باید محفوظ

[۱] - [بحث بیمه در اواخر همین کتاب خواهد آمد.]

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

باشد می‌گوئیم شرکت ابدان و وجود و مفاوضه این رابطه را از میان می‌برد، عیب دوم اینکه به روح انسان جنبه اتکالی می‌دهد. اما در بیمه عین هیچ‌یک از این دو عیب نیست، نه انسان را اتکالی می‌کند، و نه رابطه کار و ثروت را قطع می‌کند، درست است که ثروت و عوضی که از بیمه می‌گیرد محصول دسترنج خودش نیست اما این پول را در عوض ماهانه‌ای که داده می‌گیرد و نظیر پولی است که از دیگری به واسطه مالش می‌گیرد، اگر بیمه را عقلانی دانستیم با اینجا از زمین تا آسمان متفاوت است. این گونه شرکت مصداق گردش به باطل و اکل به باطل است بر خلاف شرکت عینان.

در «وسیله» ص ۳۷۵^(۱) می‌گوید: *لَوْ أَجَرَ إِنْسَانٌ نَفْسَهُمَا...* از اینجا معلوم می‌شود که فقه اسلام چقدر با شرکت در عمل مخالف است.

ملتی کردن سرمایه‌ها راه درآمد نامشروع را بر عده‌ای می‌بندد و نیز کار به قدر استعداد و خرج بقدر احتیاج، به عبارت دیگر اشتراك در کار، راه درآمد مشروع را بر آنکه می‌خواهد کار بکند می‌بندد.

هر چیزی که موجب شود عامل مورد استفاده، مثلاً زمین، را کد شود یا عامل استفاده‌کننده (عامل انسانی) را کد شود مردود است، شرکت‌های در کار این چنین است.

[۱- «وسیلة النجاة»، کتاب الشرکة، مسئله ۶۰]

ایضاً «وسیله» ص ۳۷۶^(۱) مسئله ای دارد که باید به آن توجه شود می گوید: اِطْلَاقُ الشَّرْكَهَ يَقْتَضِي بَسْطَ الرِّجْحِ وَالْخُسْرَانَ عَلَى شَرِيكَيْهِ عَلَى نِسْبَتِهِمَا... مراجعه شود.
مقایسه با حَقِّ التَّالِيفِ.
۳- بحث در ارث.

پول و مال

۴- بحث در اداره اجتماع از روی شعور و اراده؛ یکی از مشخصات سوسیالیسم را این جهت ذکر کرده اند و این را از لوازم اشتراکیت سرمایه و کار دانسته اند به عقیده ما این موضوع از لوازم اشتراکیت نیست. اسلام این اندازه کنترل و حکومت را جایز می داند (رجوع شود به نمره ۱۴ همین قسمت)

۵- خوبی و بدی پول، پول با اینکه بهترین وسیله قدرت و کارگشایی و حاجت روائی است، چرا از طرف معلمین اخلاق نکوهش شده است؟ در عین حال باید به این نکته توجه داشت که پول بیشتر مذمت شده نه مال، مذمت پول از این جهت که پول است مذمت گنج و ذخیره و مذمت رباخواری است، که البته ذم مطلق است اما ذم مال، ارشاد به ناپایداری آن است و اینکه نباید مفتون ثروت شد، آیا [این مذمت ها] به قول ما رکیست ها برای برای اغفال دارندگان آن بوده است، یا آنکه آن معلمین در عین حال توجه داشته اند که همین پول قادر است که وسیله بدبختی خود صاحب پول و دیگران قرار گیرد.

[۱- همان کتاب، مسئله: ۱۰]

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

أَهْلَكَ النَّاسَ الدَّرْهَمُ الْبَيْضُ وَالْدِّينَارُ الصَّفْرَاءُ
يَا صَفْرَاءُ يَا بَيْضَاءُ غُرِّي غَيْرِي

المالُ والبَنُونُ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا... (آیه ۴۶ ازسوره کهف)
وَيَلْ يَكُلُّ هُمَزَةٌ لُمَزَةٌ الَّتِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ
آخَلَدَهُ (آیه ۳ تا ۱ ازسوره ۱۰۴ همزه)

(اعتقاد به قدرت کاذب پول)

قَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ، مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ
(سوره ۱۱۱ آیه ۱۰۲)
مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيهِ هَٰلِكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ.

(آیه ۲۹ و ۲۸ از سوره ۹۶ حاقه)
زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ... (آیه ۱۴ ازسوره ۳ آل عمران)
الَّذِينَ يَكْتَنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ... (آیه ۳۴ ازسوره ۹ توبه)
از طرف دیگر:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ «خَيْرًا» أَلَوْصِيَّتَهُ...
(بقره سوره ۲ آیه ۱۸۰)

وَلَا تَقُولُوا السُّفَهَاءَ آمَوَالُكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا
(نساء سوره ۴ آیه ۵)
فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ.
(جمعه ۶۲ آیه ۱۰)

وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى
(آیه ۲۲ نور ۲۴)
وَيُؤَدِّهِمْ بِأَمْوَالِهِمْ وَبَنِينَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلُ لَكُمْ أَنْهَارًا
(آیه ۱۲ نوح ۷۱)

... وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ .
(آیه ۱۰ اعراف ۷)

نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ .
مَا وَقَى الْمَرْءُ بِهِ عِرْضَهُ فَهُوَ صَدَقَهُ
الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبَخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ
اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (آیه ۳۷ نساء ۴)
وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا
لَهُمْ ... (آیه ۱۸۰ آل عمران ۳)

۶- اقتصاد در اصطلاح قدیم واحادیث یعنی میانه روی درزندگی
و ایجاد تعادل میان دخل و خرج شخصی. در حدیث است مَا عَالَ مَنِ اقْتَصَدَ؛
ولی امروز علمی به نام علم اقتصاد (اکنونومی) پیدا شده است، منظور از
این علم در واقع علم ثروت است ولی نه جمع ثروت و انباشتن آن، و در واقع
علم مربوط به قوانین تولید و توزیع ثروت است، از آن نظر که مربوط
است به تکالیف و حقوق افراد.

۷- اصل «الانسان مدنی بالطبیع» مقدمه ایست بر مباحث اقتصاد،
زیرا اقتصاد از شعب علوم اجتماعی است و به قول «اصول علم اقتصاد» نوشین،
جزء علم اجتماع است ولی تعبیر صحیح این است که از شعب علوم
اجتماعی است.

۸- همان طوری که فلیسین شاله در «سوسیالیزم و سرمایه داری»
گفته است اخلاق از اقتصاد منفک نیست، زیرا اخلاق به عدالت امر می کند
و تا مشخص نشود که رژیم عادلانه چیست و ظالمانه چیست؟ چه کسی
ذیحق است و چه کسی غیر ذیحق، دستور اخلاقی موضوع ندارد، زیرا

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

اخلاقیات تنها راست گبونی و غیبت نکردن نیست. منع دزدی و ظلم و خیانت نیز جزء دستورهای اخلاقی است. به عبارت دیگر بخشی از اخلاق اخلاق اقتصادی است همچنان که بخشی از آن اخلاق جنسی و بخشی اخلاق اجتماعی است، پس باید حدود و حقوق از این نظر مشخص شود به علاوه همان اخلاق منفک از اقتصاد نیز تشرایط عادلانه اقتصادی موجود نباشد قابل عمل نیست، تشرایط زندگی صحیح نباشد مردم عملاً اخلاق منفک از اقتصاد یعنی راستی و عفت زبان و قلم و دامن را نخواهند داشت تا چه رسد به اخلاقیات مرتبط به اقتصاد از قبیل امانت و دزدی نکردن و غیره.

و ثالثاً اسلام بالخصوص يك دين اجتماعی است و مستقیماً مقررات اقتصادی دارد، اسلام قوانین معاملات دارد، و در باب مالکیت های خصوصی و اشتراکی اصولی دارد، انواعی از مبادلات از قبیل معاملات ربوی مکاسب محرّمه را اجازه نمی دهد و انواعی مبادلات را مجاز می شمارد، راجع به منابع اولیه ثروت یعنی زمین و آب نظرات خاصی دارد. پس دین اسلام از آن نظر که دارای مقررات اقتصادی است ایجاب می کند که میان مقررات اقتصادی این دین و سایر مقررات اقتصادی مقایسه شود.

۹- اخلاق به دلایل سه گانه فوق از اقتصاد جدا نیست، اما اقتصاد می تواند عملاً از اخلاق جدا باشد.
ولی اسلام که بر نامه جامعی دارد، اقتصاد خود را با اخلاق توأم کرده است.

در اسلام اولاً تقویت بنیه اقتصادی مطلوب است و ثروت به منزله

خون و تیروی پیکر اجتماع است. اجتماع بدون اقتصاد سالم و مستقل پیکر علیل است. احتیجٌ اِلَى مَنْ رَشَتْ ... ثانیاً اقتصاد هدف نیست و سیله است ثالثاً اقتصاد باید زنده و قابل رشد باشد.

۱۰- اسلام فحشاء و مشروب فروشی را با گمرک و مالیات مشروع نمی کند.

۱۱- اقتصاد منفک از اخلاق میل و اشتهای مردم را سرچشمه درآمد می داند، بلکه اشتهای کاذب به وجود می آورد، احتیاج به وجود می آورد (ورقه های اسلام و اقتصاد).

۱۲- اقتصاد از فرهنگ و تربیت و اخلاق و داد گستری واقعی نباید منفک شود.

۱۳- عطف به آنچه قبلاً گفته ایم که اسلام، تمایلات را منبع درآمد نمی داند،

رابطه اقتصاد و اخلاق اسلامی حکم کرده که پاره ای مکاسب، مکاسب محترمه شمرده شود. از این قبیل: بت و صلیب فروشی، فروختن شراب و آلات قمار، بیع اعیان نجسه، کتب ضلال، بیع سلاح للأعداء، تدلیس ماسطه، مجسمه سازی، ساختن ظروف طلا و نقره، شعر هجائی، غش، لغو و لهو، قمار، قیادت، کفایت، مدح من لا یتستحق المدح، اعانت ظالمین، ولایت از قبیل جائز، اکتساب به واجبات، هجاء مؤمن.

۱۴- عطف به نمره ۴، يك مطلب این است که آیا لازم است اجتماع از لحاظ اقتصادی از روی شعور و اراده اداره شود یعنی حکومت تولید

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

و توزیع را در اختیار بگیرد، نقطه مقابل آن آزادی تولید و توزیع است که در سرمایه‌داری است و موجب هرج و مرج می‌شود، مطلب دیگر این است که قانون اجازه ندهد که خواسته‌های مردم منبع درآمد باشد بلکه منبع درآمد را محدود کنند به مصالح بشریت، نقطه مقابل آن این است که هر چه تقاضایش وجود پیدا کرد عرضه شود احیاناً تقاضای کاذب با ایجاد زمینه‌های بدبخت کننده به وجود آورند.

در اسلام هر دو جهت هست ولی در سوسیالیسم امروز دنیا فقط قسمت اول وجود دارد که لازمه‌اش ایجاد تعادل میان تولید و توزیع است اما قسمت دوم که عبارت است از هماهنگی ساختن میان احتیاجات واقعی بشر و تولید و مبادله وجود ندارد.

۱۵- عطف به نمره ۱۳- آنچه اسلام از رشته‌های درآمد منع کرده است چند قسم است.

الف- درآمد از طریق که اغراء به جهل و تثبیت جهالت مردم و تحکیم عقاید سخیف و خرافی، نظیر بت‌فروشی و صلیب‌فروشی، بعضی این چیزها را به نام آزادی و احترام به عقیده انجام می‌دهند. می‌گویند حیثیت ذاتی بشر را لازم‌الاحترام کرده و لازم‌احترام به بشر احترام به عقاید او و مقدسات او است هر چه باشد، ولو بت باشد ولو مانند بت ژاپونی‌ها باشد، یا مثل هندوها گاو باشد اما باید بدانیم که احترام به بشر و حیثیت ذاتی بشر ایجاب می‌کند که این زنجیرها را که به دست خود بسته است باز کنیم، نه این که چون بشر خود بسته است پس لازم‌الاحترام است، ما این مطلب را در ورقه‌های

«آزادی» شرح داده‌ایم، ماعمل ابراهیم بت شکن و موسی که گوساله سامری را آتش زد.

أَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْهَرِفَنَّهُ كَمِمْ كُنْصِفَنَّهُ
فِي الْيَمِّ نَسْفًا

و عمل رسول خدا، که بت‌ها را شکست و دور ریخت، تصویب می‌کنیم نه عمل کورش یا ملکه انگلستان را؛ و ما دولت انگلستان را که به بت‌پرست‌ها اجازه بتخانه می‌دهد و نام این عمل زشت را آزادی خواهی و دموکراسی می‌گذارد [محکوم می‌کنیم] اینها از نظر سیاست به مفهوم امروز صحیح است، اما از لحاظ بشریت غلط است.

ب- نوع دوم تحصیل در آمد از طریق اغفال و اِضلال است.

بیع کتب ضلال از این قبیل است، در اسلام شکستن سکه تقلبی و ازین بردن کتاب تقلبی واجب است، البته خرید و فروش آنها برای کسانی که قدرت تفکر و تجزیه و تحلیل دارند مانعی ندارد، اما برای کسانی که فاقد این قدرت اند صحیح نیست، امر ز به نام آزادی عقیده و فکر، نشر هر کتابی و خرید و فروش هر کتابی را صحیح می‌دانند، اما اسلام این راه در آمد را به روی پیروان خود بسته است. تدلیس ماشطه از این قبیل است، مَدْحُ مَنْ لَا يَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ از این قبیل است، کهانت نیز از این قبیل است بلکه تحریم ساختن و مبادله مجسمه نیز از این قبیل است و لواینکه جنبه حریمی و مقدمی دارد.

ج- تقویت دشمنان به هر نحوی باشد، از این نوع است، بیع سلاح

به اعداء دین. بلکه هر گونه خرید و فروش که سبب شود دشمن قوی

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

و دولت ضعیف شود در اسلام ممنوع است، اگر خرید و فروشی سبب شود که بنیة نظامی، یا اقتصادی یا فرهنگی دشمن قوی و متقابلاً بنیة نظامی اقتصادی، فرهنگی خودی ضعیف شود ممنوع است، فروش نسخ خطی قیمتی به آنها از این قبیل است، فروش موادی از قبیل نفت به آنها از این قبیل است موارد زیادی اهل اطلاع در این زمینه می توانند پیدا کنند. د - تحصیل در آمد از راه تولید یا خرید و فروش و مبادله موادی که استعمال آنها برای بشر زیان دارد و یا فائده ای ندارد و از نوع بررسی های کودکانه است.

مبادله شراب، اعیان نجسه، آلات قمار و غش از این قبیل است. ه - پای مآده مضری در کار نیست، بلکه نوع کاری که مضر در مقابل آن واقع می شود بیهوده و یا مضر است، مثل لهو و غنا، یا قمار، یا قیادت، یا هجوم مؤمن.

و - نوع دیگر کاری است که از نظر اسلام فوق مسائل اقتصادی است، از قبیل اجرت در قضاوت، تعلیم دین و قرآن، اجرت بر اذان، یا افتاء، در دفتر ۸۶ نمرة ۴۳ گفتیم که اذان شعار است، شعار راستی و ایمان، پیام دل است به دل، این زشت است که کسی پول بگیرد و بگوید اشهد ان لا اله الا الله. این کار فروشی نیست، همچنانکه از نظر اسلام سر بازی نیز مزدوری نیست، اجباری هم نیست، قصد قربت می خواهد. حتی بیع مصحف، این گونه کارها باید بلا عوض صورت گیرد و لسی بودجه عامل از بیت المال تأمین شود بعضی علت اجرت حرامت را تضاد اجرت با قصد قربت دانسته اند ولی به عقیده ما چنانکه در دفتر ۸۶ نمرة

۴۳ گفته‌ایم این است که این گونه کارها را اسلام فوق مبادله و خرید و فروش می‌داند، افتاء و ارشاد هم از این قبیل است.

ز- کارهایی که منجر به تجمل پرستی مفرط بشود مثل ساختن یا مبادله ظروف طلا و نقره.

شاید بتوان گفت که علت دیگر حرمت ساختن و مبادله ظروف طلا و نقره این است که رواج و شیوع آن سبب می‌شود که پول نایاب و کار مبادله به سختی بکشد.

پس مجموع ضابطه‌های کلی در تحصیل درآمد ممنوع عبارت است از راه اغراء به جهل و استفاده از عقاید پست و پلید، اغفال، تقویت بنیه دشمن و تضعیف بنیه جامعه اسلامی چه از نظر نظامی یا اقتصادی یا سیاسی یا فرهنگی، تولید و مبادله کالاهای مضره، مزد بگیری در زمینه اشیاء یا کارهای مقدس فوق امور مادی، کمک به تجمل پرستی، حبس پول به صورت ظروف که در حکم ذخیره و کنج است.

۱۶- خلاصه سخنرانی شب ۲ رمضان ۸۵ در مسجد اتفاق (شب اول ماه جلسه تعطیل بود).

بحث ما در اقتصاد اسلامی است، بحث در اقتصاد اسلامی ضرورت دارد، زیرا افکاری تبلیغ شده که دو رژیم وجود دارد، سرمایه داری و سوسیالیستی و سوسیالیسم وجود ندارد، از مامی پرسند رژیم اقتصاد اسلامی منطبق است با کدام یک از دو رژیم؟

مامثدعی هستیم که رژیم سوسیالیسم وجود دارد که مزایای هر دو رژیم

بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

به علاوه مزایای اختصاصی دارد و نواقص هیچ کدام را ندارد و آن رژیم اقتصادی اسلام است.

مقدمه^{۱۷} باید بگوئیم شاید بعضی تصور کنند که بحث در اقتصاد که امروز علمی است و در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود ربطی به مباحث دینی و اخلاقی ندارد، مثل این است که بخواهیم در فیزیک یا ریاضیات در منبر استفاده کنیم.

جواب این است خیر این طور نیست، اخلاق و دین با اقتصاد مربوط است به سه دلیل در نمره ۸ اشاره شد، در سخنرانی به تفصیل بحث شد.

۱۷- خلاصه سخنرانی شب سوم ماه رمضان:

در ابتدای بحث لازم است يك مطلب دیگر که از مختصات رژیم اقتصادی اسلام است اشاره کنم، به طور کلی مکاتب اقتصادی، اقتصاد را از اخلاق تفکیک می‌کنند. ما گفتیم که اخلاق طبعاً با اقتصاد مربوط و وابسته است، اما اقتصاد از آن جهت که اقتصاد است وابسته و متوقف به اخلاق نیست، ولی اسلام که بر نامه همه جانبه دارد رژیم اقتصادی خود را در حدود اخلاق و مصالح عالیه بشری محدود کرده است. سایر رژیم‌های اقتصادی چه سرمایه‌داری چه سوسیالیستی خواسته‌های بشر را منبع تحصیل درآمد و تولید و احیاناً مبادله می‌دانند، اما اسلام مصالح عالی بشریت را منحصرأ منبع مشروع درآمد می‌دانند، فی‌المثل وزارت دارائی توجهش فقط به تحصیل درآمد و پر کردن خزانه دولت است

از هر راهی، ولو از راه مالیات بر فحشاء و مشروب و فیلم‌های فاسد کننده باشد. اقتصاد را از فرهنگ و تعلیم و تربیت جدا می‌داند. اما اسلام چنین نیست مصالح بشریت را منبع درآمد می‌داند، اسلام این امور را به عنوان مکاسب محترمه اعلام می‌کند (شرحی که در نمره ۱۳ گذشت).

ارش

ارث

۱- یکی از مسائلی که در رژیم‌های اجتماعی و سیاسی اقتصادی مطرح است مسئله ارث است که آیا عادلانه است یا ظالمانه؟
۲- بدیهی است که این بحث چون از آن نظر است که چه «باید» کرد قطعاً جنبه اخلاقی به خود می‌گیرد، هر چند ممکن است از بعضی از جنبه‌ها فقط نظر به جهت اجتماعی از نظر مصالح عالیه بشریت باشد بدون آنکه توجه به جنبه عدالت و ظلم بشود ولی البته از نظر مکتب مامصالح عالیه بشریت همیشه توأم است با حق اجتماع و قهراً مخالف عدالت نخواهد بود. اساساً معنی ندارد که یک چیزی در نظر عقل در عین اینکه ظلم و تجاوز است خوب و مستحسن باشد، تنها از نظر غریزه و احساس ممکن است این تفاوت میان عقل و احساس وجود پیدا کند.

۳- ارث از توابع مالکیت فردی است، یعنی اگر مالکیت فردی را به هیچ نحو صحیح ندانیم و یا عملاً وجود نداشته باشد بحث از ارث بلاموضوع است. لهذا این دو بحث بهتر است توأم با یکدیگر تحت

ارث

عنوان مالکیت و ارث ذکر شود. لازمه نفی مالکیت فردی نفی ارث است اما لازمه قبول مالکیت فردی قبول ارث نیست، زیرا ممکن کسی مالکیت را از نظر اولویت طبیعی میان کارگر و کار بپذیرد و غیر از کار موجهی برای مالکیت قائل نباشد و علیهذا ارث را از لحاظ قطع رابطه میان کار و مالکیت رد کند.

سوسیالیست‌ها مخالف مالکیت اموری که با کار شخصی تولید شده باشد نیستند ولی اغلب مخالف ارث می‌باشند. کما اینکه ممکن است کسی طرفدار سرمایه‌داری ولی مخالف ارث باشد، هر چند هنوز اطلاع نداریم همچو شخصی در دنیا وجود داشته است یا وجود دارد، اما ملازمه‌ای میان سرمایه‌داری یعنی مالکیت ابزار تولید و قبول ارث نیست.

زیرا هر کدام از این دو - سرمایه‌داری و ارث - مالک و مبنای جداگانه دارند. سوسیالیست‌ها مدّعی هستند که ارث بزرگترین مظهر بی‌عدالتی و بزرگترین عامل وجود سرمایه‌داری است، بدون ارث سرمایه‌داری امکان پذیر نیست، این نظر البته صحیح نیست، به دلیل اینکه تاریخ نشان می‌دهد سرمایه‌داران زیادی را که از پدر و مادر فقیر به دنیا آمده‌اند و تدریجاً ثروت کلانی که از نظر سرمایه‌دار مشروع است به‌چنگ آورده‌اند. به هر حال لازمه پذیرفتن سرمایه‌داری پذیرفتن ارث نیست، کما اینکه لازم پذیرفتن مالکیت و ارث، پذیرفتن سرمایه‌داری یعنی مالکیت ابزار تولید خواه و سائل طبیعی یعنی زمین و آب و خواه و سائل مصنوعی یعنی ماشین‌های تولیدی نیست.

۴- طرفداران ارث به نقل فلیسین شاله در جزوه «سرمایه‌داری و سوسیالیسم» (ص ۱۲) مجموعاً سه دلیل برای مشروع بودن ارث ذکر کرده‌اند.

الف- «حق ارث گذاردن نتیجه منطقی حق مالکیت است، انسان مختار است آنچه را که مالک است از بین ببرد یا ببخشد، بنابراین می‌تواند دستور دهد که بعد از مرگ او آن را به دیگران ببخشد، یعنی می‌تواند آن را به ارث بگذارد، بازین رفتن کسی که شیئی را تولید کرده است شیء از بین نمی‌رود، بنابراین آن کس می‌تواند اشخاصی را که باید بعد از مرگ او شیء را صاحب شوند تعیین کند.»

ب- «ارث از نقطه نظر اخلاقی مشروع بلکه ممدوح است، زیرا سبب تقویت رابطه خانوادگی می‌شود، فی الحقیقه امید اینکه بتوانند برای اطفال خود آسایش و رفاهیت بیشتری فراهم نمایند سبب تحریک فعالیت پدر و مادر و تشویق آنها به زحمت کشیدن می‌گردد.»

ج- «از نقطه نظر اجتماعی ارث مفید بلکه لازم است، اگر ارث مرسوم نبود، آدمیان همین که به سن معینی می‌رسیدند دیگر کار نمی‌کردند، آنچه را که قبلاً تولید نموده بودند به مصرف می‌رسانیدند. جامعه را می‌توان به شخصی تشبیه کرد که احتیاج به محصول فراوان دارد، و از تمام ترقیات و تمام عواملی که تشویق به کار کردن می‌نمایند منتفع می‌شود، این شخص (اجتماع است) از تمام میراث‌های فردی استفاده می‌کند.»

ارث

در ص ۳۹ [جزوه سرمایه‌داری سوسیالیسم] از طرف سوسیالیست‌های مخالف ارث چنین می‌گویند: «اصلاً قانونی و ظاهراً مشروعی که بقای این بی‌عدالتی اساسی را (که مشخص جامعه کنونی است) سبب می‌شود اصل ارث است. بر فرض که املاک و ثروت‌هایی که امروز وجود دارد نتیجه کار اجداد باشد، خلاف عدالت است که کسی بتواند از ثروتی که اجدادش به دست آورده‌اند استفاده کند، ارث بردن از این حیث مخالف عدالت است که قطع رابطه بین مالکیت و کار را تحقق می‌بخشد و تسجیل می‌کند.»

در صفحه ۴۰ از طرف سوسیالیست‌ها جواب دلیل اول طرفداران ارث را این‌طور می‌دهد: «اگر چیزی را که ساخته می‌شود منحصرأ محصول کار فردی بدانیم اشتباه کرده‌ایم زیرا آن چیز در عین حال نتیجه زحمات جامعه نیز محسوب می‌شود، فی الحقیقه شخصی که کار می‌کند در میان جامعه به‌سرمی‌برد و از حمایت آن بهره‌مند می‌گردد، و نیز از تمام کاری که آدمیان در گذشته و حال انجام داده‌اند و از تمام اکتشافات علوم و اختراعات فنون استفاده می‌نماید. بنابراین چیزی که تولید می‌شود هم محصول کار فرد است و هم محصول کار جامعه، ممکن است جامعه در حیات فرد تولید کنندۀ اشیاء، از حقّی که بر آن اشیاء دارد صرف نظر نماید ولی بعد از مرگ آن فرد می‌تواند حقّ خود را مطالبه کند.»

در ص ۴۱ جواب دلیل دوم طرفداران ارث را این‌طور می‌دهد: «از نقطه نظر عواطف و احساسات راست است که پدران از کوششی

که برای اصلاح اوضاع و تأمین آئینه فرزندان خود مبذول می‌دارند لذت می‌برند لکن باید دانست که ارث به جای این که سبب اتحاد افراد خانواده‌ها بشود بیشتر موجب افتراق و اختلاف ایشان می‌گردد.

در جواب دلیل سوم طرفداران ارث می‌گویند: « اصل نفع اجتماعی نیز که طرفداران سرمایه‌داری برای موجه ساختن ارث دلیل می‌آورند مورد قبول سوسیالیست‌ها نیست، این‌ها می‌گویند اگر آدمیان به ارث‌گذاران هم علاقه نداشتند باز بسیاری از آنها در نتیجه عادت، ذوق، یا جاه طلبی به کار خود ادامه می‌دهند».

سوسیالیست‌ها گذشته از این که ادّله طرفداران ارث را رد می‌کنند ادّله جداگانه‌ای نیز بر بطلان ارث ذکر می‌کنند، از قبیل قطع رابطه کار و مالکیت، فساد اخلاق و عاطل و باطل ماندن ورّاث، مقدماتی شدن برای این که بعد از چند نسل ثروت‌ها در نقطه‌های خاصی متمرکز شود و بی عدالتی (عدم مساوات و اختلاف طبقاتی) به وجود بیاید.

البته ما بعداً راجع به این سه دلیل سوسیالیست‌ها بحث خواهیم کرد، اکنون به سه دلیل طرفداران ارث با توجه به نظر مخالف سوسیالیست‌ها می‌پردازیم.

مقدمه باید بگوئیم مثل این است که ارث در میان غربی‌ها تابع وصیت و داخل در باب وصیت است، در صورتی که می‌دانیم، ارث در اسلام غیر از وصیت است، وصیت حق مالک است و ارث حکم فرضی

ارث

الهی خارج از اختیار مورت. در غرب يك شخص می تواند تمام دارائی خود را به شخص دل خواه خود، حتی به سگ یا گربه عزیز خود به عنوان ارث منتقل کند، اما در اسلام این چنین آزادی وجود ندارد و ثروت خواه ناخواه به نسبت های معین میان فرزندان و پدر و مادر و همسر تقسیم و تجزیه می شود. اما راجع به دلیل اوّل:

سخن طرفداران ارث مبنی بر این که نتیجه منطقی مالکیت، حق ارث گذاشتن است درست نیست، مدّعی سوسیالیست ها در این که جامعه هم ذی حق است درست است، ولی دلیل سوسیالیست ها و هم چنین استنتاج آنها صحیح نیست؛ آنها می گویند به این دلیل اجتماع حق دارد که در ایجاد ثروت فرد شریک است، زیرا فرد در حمایت اجتماع زندگی کرده و از زحمات دیگران، گذشتگان و حاضرین، استفاده کرده تا توانسته است این ثروت را تولید کند و جامعه در زمان حیات شخص فقط از حق خود صرف نظر می کند نه در بعد از فوت او.

این ایراد درست نیست، زیرا هر چند افراد از حمایت یکدیگر برخوردارند ولی این حمایت متقابل است، و فرض این است که ما مالکیت فردی را پذیرفته ایم، اگر این حمایت متقابل را سبب مالکیت اشتراکی بدانیم که موضوعی برای ارث نیست ولی اگر مالکیت فردی را برای خود شخص پذیرفتیم قهراً برای او اولویت تصرف و اختیاراتی قائل هستیم، در این صورت باید گفت چه دلیلی است که این

اختیارات محدود به زمان حیات است.

خلاصه این که بنا بر قبول حق مالکیت فردی حق حمایت و حق تعاون غیر مستقیم افراد نسبت به یکدیگر، طرفینی است، همان طوری که این فرد از دیگران کمک گرفته است، کمک هم داده است. نتیجه این که محصول کار هر کس متعلق به خود او و تحت نظر خود او است حتی بعد از ممات. ثانیاً جامعه از حق خود در زمان حیات شخص صرف نظر کرده یعنی چه؟ مثل این است که مالکیت فردی را نتیجه بخشش اجتماع بدانیم نه یک حق مشروع و اصل. ثالثاً با چه مقیاسی کشف می کنیم که در زمان حیات بخشیده و با چه مقیاسی کشف می کنیم که برای بعد از فوت به حق خود رجوع کرده است؟

به نظر ما دلیل اول به شکلی که بیان شد باطل است، در عین این که اثر را به شکل خاص اسلامی قبول داریم.

مامی گوئیم نتیجه مالکیت، اختیار تام مالک نیست، اثر نیز از نظر اسلام لازمه مالکیت و اختیار تام مالک نیست بلکه جهت دیگر دارد.

به نظر ما علت این که مالک اختیار مطلق ندارد که در غیر مصالح خود یا اجتماع مال را مصرف کند، مثل این که معدوم کند یا استفاده نامشروع ببرد این است که ماده ثروت را طبیعت برای همه آفریده است.

به عبارت بهتر اگر فرد کار کرده ثروت مورد نظر را تولید کرده است خلقت و عوامل طبیعت صد برابر بلکه هزار برابر او در تولید

ارث

این ثروت دخیل است، در تولید يك میوه حدّا کثر این است که بشر ^۱ (يك هزارم) دخالت داشته باشد، باقی دخالت‌ها از «ابر و باد» مه‌خورشید و فلک» است. و به عبارت دیگر کار فقط ثروت بالقوه را بالفعل کرده است.

و کار فقط او را مفید و دارای ارزش کرده است. مالکیت فرد نسبت به ثروت به مقداری است که روی آن کار صورت داده است، و اما معدوم کردن یا استفاده نامشروع کردن تضییع ماده است بدون مجوّز. در ورقه‌های «اسلام، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» (ص ۵) این چنین گفته‌ایم: «مواد خام اوّلی قبل از انجام کار به همه تعلّق داشته است، بعد از انجام کار تعلّقش به دیگران سلب نمی‌شود، کار سبب می‌شود که شخص نسبت به دیگران اولویّتی نسبت به آن شیء پیدا کند، اثر این اولویّت این است که حقّ دارد استفاده مشروع یعنی استفاده‌ای که با هدف‌های طبیعت و فطرت هماهنگ باشد ببرد اما حق ندارد آن را معدوم کند یا استفاده نامشروع از آن ببرد چون در عین حال این مال به جامعه تعلّق دارد، و تبذیر و هرگونه استفاده نامشروع، از آن جهت جایز نیست که تصرّف در حقّ غیر است بدون مجوّز.

بلی اگر انسان قادر بود حتّی ماده را با کار ایجاد و خلق کند جای این بود که مالکیت مطلق باشد. بلکه اگر خالق و آفریننده محصول می‌بود باز هم حقّ تضییع و اسراف نداشت، زیرا خودش محصول اجتماع است، او وجودش واجب‌الوجود بالذات نیست، فردی است قائم به

اجتماع، اجتماع در نیروهای علمی و دماغی و بدنی او دخیل است، آن قوا تنها مال خودش نیست، اجتماع در آنها ذبحق است، ولهذا خود کشتی از جنبه حقوق اجتماعی (قطع نظر از تکلیف الهی که حتی با تجویز اجتماع نیز جایز نمی‌شود) نیز جایز نیست، زیرا فرد محصول اجتماع و مدیون اجتماع است.

از این بیان نتیجه می‌شود که انسان حَقّ تضییع ندارد، اما حَقّ بخشش و رهبه و وقف و صلح و ابراء و همچنین حَقّ مجبناً خدمت کردن مادامی که به اجتماع صدمه نرزد از او سلب نمی‌شود، حَقّ وصیت و توریث (اگر بتوان آنرا حَقّ مورث دانست)^(۱) از او سلب نمی‌شود، اما این که لازمه دخالت اجتماع این است که حَقّ تصرف منحصر باشد به زمان حیات دلیل ندارد.

پس دلیل اول طر فداران ارث صحیح نیست و جواب سوسایلیست‌ها هم صحیح نیست. آن دلیل برای ارث به طرز غربی است که از حقوق فائز تواب مالکیّت است و اما ارث اسلامی به کیفیت می که دارد که خارج از اختیار مورث است، بر پایه حَقّ مالکیّت نیست.

اما دلیل دوم، این دلیل مشوش است، از آن جا که می‌گوید: فی الحقیقه امید به این که... این دلیل را با دلیل سوم یکی می‌کند ثانیاً معلوم نیست چرا این دلیل را اخلاقی خوانده است.

۱- ولی همان طور که ظهر ص ۳ گفتیم اشتباه است که ارث را حق بدانیم، اگر از لحاظ حق بخواهیم بحث کنیم باید درباره وصیت بحث کنیم که نظیر هبه و وقف و حبس و صلح و غیره است.

ارث

حداکثر دربارۀ این دلیل این طور می توان گفت که توارث که بر اصل «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» است رابطه فامیلی و مخصوصاً خانوادگی را محکم تر می کند، خیلی فرق است میان اینکه پدری بمیرد وزن و فرزندان از جای خود تکان نخورند و فعالیت پدر را برای خود بدانند و بین این که بعد از مردن پدر مجبور باشند نسبت به مایملک پدر بیگانه باشند.

اگر نسل های بعد از آثار فعالیت نسل های قبل خود بهره ببرند بدون شك در نظر یکدیگر بسیار معززتر و محترم تر می شوند.

فعالیت پدر برای آیندۀ فرزندان با توجه فرزندان به این جهت و عواطفی که از این جهت میان آنها متبادل می شود ارتباط را قوی تر می کند و استحکام روابط خانوادگی مطلوب است.

بیان دیگر اینکه توارث نوعی لذت و احساس آسایش و نوعی زندگی در پرتو عواطف است هم از نظر مورث و هم از نظر ورثه و اخلاقاً صحیح نیست که این سعادت را از بشر سلب کنیم؛ جواب سوسیالیست ها به اینکه ارث سبب تفرق می شود نه اتحاد، بسیار ضعیف است.

دلیل چهارم دلیلی است قوی، خود سوسیالیست ها نیز آنجا که می گویند: «بسیاری از مردم در اثر عادت ...» اعتراف ضمنی می کنند که توریت مشوق اجتماعی مهمتی است.

به علاوه آنجا که امر دائر است، یک عاطفۀ انسانی نظیر علاقه به زن و فرزندان به عنوان عامل مشوق استخدام کنیم چرا جای آن را به جاه طلبی که خشونت دارد و مذموم است بدهیم همچنین عادت که کور

است و اما ذوق مطلب درستی است.

جای هیچ گونه تردیدی نیست که قانون ارث سبب می شود انسان به خاطر فرزندان خود تا لحظه آخر از کار و کوشش خودداری نکند و قوا و استعداد های خود را بکار اندازد، افرادی را سراغ داریم که تا حدود پنجاه سالگی بچه نداشته اند و از آن پس صاحب فرزندی شده اند و می گویند از وقتی که صاحب فرزند شده ام به زندگی از نظر تأمین آتیه این فرزند به شکل جدی تری نگاه می کنیم.

عمده این است که ادله سوسیالیست ها را بر نامشروع بودن ارث بررسی کنیم. دلیل های آنها سه تا است.

۱- قطع رابطه کار و مالکیت خلاف عدالت است.

۲- ارث سبب می شود که ورثه مفت خوار و در نتیجه از لحاظ

تربیت عاطل و باطل بمانند.

۳- ارث سبب می شود که فاصله طبقاتی تدریجاً زیاد بشود.

این سه ایراد اولی جنبه حقوقی دارد، دو می جنبه تربیتی، سوم جنبه اجتماعی. از جنبه اول باید گفت ظلم و تجاوز است، از جنبه دوم باید گفت اخلاق و تربیت فرد را فاسد می کند، از جنبه سوم باید گفت اجتماع را فاسد می کند.

جواب دلیل اولی واضح است. آنچه ظلم است و خلاف عدالت است این است که شخصی محصول کار دیگری را مصرف کند و او را محروم سازد، یا قانون شخصی را علی رغم اراده خودش محروم کند و مال شخصی او را به دیگری بدهد، اما در صورتی که خودش شخص

ارث

به اراده خود مال خود را به کسی ببخشد و یا آنکه در صورت مردن و غیر قابل استفاده کردن او، مال او را قانون بر اساس مصالحی به شخص خاصی ببخشد تجاوز در حق متوفی نیست، و اما از نظر سایر افراد اجتماع می توان ادعا کرد که ترجیح بلامر جیح است و به عبارت دیگر ضد مساوات است و به عبارت دیگر ضد عدالت به معنی مساوات است. یعنی خروج از مساوات در شرائط متساوی است در صورتی که در این جا شرائط متساوی نیست.

خلاصه اینکه اگر عدالت را به معنی مساوات علی الاطلاق در تقسیم بهره ها، قطع نظر از استحقاق و لیاقت و شخصیت فردی در نظر بگیریم خلاف عدالت است، اما عدالت این گونه مساوات نیست، این گونه مساوات ظلم است.

مصلح ارث از قبیل تشویق زندگان به عمل و تحکیم روابط ارحام و سبب (زوجیت)، موجب می شود که این قانون وضع و تشریع شود. قانون این چنانی به نفع عموم است و از این جهت که کاری به نفع عموم شده مثل این است که عین مال به عموم مردم داده شود.

قطع رابطه کار و مالکیت را مجموعه آن می توان منکر شد. در بعضی جاها مثل هبه و وصیت و صلح و وقف و ابراء لازمه مالکیت و ارضاء حوائج روحی مالک سبب می شود که حق بخشش و جود و کرم را از او سلب نکنیم. استدلالی که ارسطو بر حق مالکیت فردی کرده است که مالکیت اشتراکی موضوع جود و بذل و گذشت را از میان می برد و این خصال و عواطف عالی را می میراند. موضوع قطع رابطه کار و مالکیت

هَذَا حَفَظَتْ شَيْئًا وَغَابَتْ عَنْكَ أَشْيَاءُ مِثْلِهِ.
اما دلیل دوم مبنی بر این که ارث اخلاق وراثت را فاسد و آنها را
تمبل و لاقید می کند.

این دلیل مبنی بر این است که یگانه عامل و محرک انسان
به فعالیت احتیاج و بیچارگی است، بشر را همیشه باید محتاج لقمه ای
نان نکه داشت تا کار کند و اگر نه بی کار و در نتیجه فاسد و تمبل
خواهد شد.

ولی حقیقت این است که فعال و لایق و کار آمد شدن بستگی دارد
به مالکیت شخصی و احساس این که محصول زحماتم برای خودم و به نام
خودم است و دیگر به تریب صحیح و محیط سالم.

بسیارند افرادی که محتاجند و فاسد اخلاق و تمبل، و بسیارند
افرادی که متمکنند و فعال، بسیار اشتباه است که برای وادار
کردن افراد به فعالیت کاری کنیم که زندگانی آنها از صفر شروع
شود نه از عدد.

عجبا که سوسیالیست ها سلب مالکیت فردی از افراد می کنند
و تأمین زندگی فرد را به عهده اجتماع می گذارند و نمی گویند
تأمین اجتماعی موجب تمبل شدن و بی کاره شدن است. در صورتی که
همان دلیل دوم آنها درونی ارث، بر مبنای اصلی سوسیالیسم وارد است.
زیرا اگر قبول کنیم یگانه عامل محرک انسان احتیاج فردی
است پس کسی که از طرف پدر و مال موروثی تأمین شده یا کسی که
اجتماع او را تأمین کرده محرک درونی برای فعالیت نخواهد

ارث

داشت. چیزی که هست آنجا که اجتماع او را تأمین می کند تکلیف و وظیفه ای هم به عهده او می گذارد و او به حکم اجبار و وظیفه اسقاط تکلیف می کند نه به حکم شوق و رغبت.

این اشتباه از اینجا پیدا شده که در اجتماعات فاقد تعلیم و تربیت دیده شده که غالباً ورثات ثروتمندان به سرعت بدبخت شده اند، خیال کرده اند این جهت اثر مالکیت بدون کار است، ندانسته اند از اثر فقدان تعلیم و تربیت صحیح است، لهذا در جامعه ای که آموزش و پرورش کافی دارند چنین حوادثی کمتر رخ می دهد.

اما دلیل سوم: فاصله طبقاتی، اولاً صرف اینکه اجتماعی دارای طبقات باشد و مردم در شرائط مختلف و نامساوی عملاً زندگی کنند اگر وضع قوانین و اجراء آنها برای همه مردم یکسان باشد و این تفاوت مولود لیاقت و فعالیت خود شخص یا سلف او باشد ایراد ندارد، مال مشروع را برای فرزند به ارث گذاشتن عیناً نظیر این است که خصائص طبیعی و هوش و استعداد از طرف مورث به فرزندان به ارث می رسد، این خصائص را اگر از جامعه دزدیده بود و به فرزندان خود داده بود، جامعه حق مطالبه داشت، اما فرض این است که نه خصائص طبیعی و نه اموال مکسب خود را از جامعه دزدیده است این گونه تفاوت ها هر چند برای ورثات نسبت به سایرین اکتسابی نیست، اما دزدی و سرقت و استثمار دیگران هم نیست، مثل این است که به شخصی از طرف دیگری هدیه ای اعطا شود.

به علاوه ارث مال همه مردم است، مال يك طبقه خاص نیست،

این قانون همه را تشویق می کند که هر چه می توانند بهتر و بیشتر برای اعقاب خود که امتداد وجودشان است فعالیت کنند.

اما اگر گفته شود، علاوه بر اصل عدالت و علاوه بر اصل مساوات يك اصل دیگر هم هست که در اجتماع باید رعایت شود و آن اصل توازن است، تفاوت اگر زیاد شد خواه ناخواه تعادل اجتماعی به هم می خورد، عقائد و افکار و اراده ها و نیروهای افراد به نوعی دنبال رو فکر و عقیده و اراده مشخص می گردد، مانند باری که يك طرف سنگین و يك طرف سبک باشد، بالاخره به منزل نمی رسد. اگر مالکیت شخصی باشد و ارث نباشد خطر فاصله طبقاتی زیاد نیست ولی اگر ارث در کار باشد سرمایه ها از نسلی به نسلی منتقل و در اثر تراکم فعالیت های نسل ها سرمایه ها افزایش می یابد و فواصل عظیم طبقاتی پدید می آید.

جواب این است که اولاً این دلیل که می گوید ارث سبب می شود که ثروت در نسل های متوالی متمرکز گردد ضد استدلال دوم است که می گفت لازمه ارث فاسد شدن و تنبل شدن نسل است ثانیاً در اسلام مالیات هایی بنام زکوة و خمس وضع شده که خود به خود فواصل طبقاتی را کم می کند.

ثالثاً ارث اسلامی تقسیم و کوچک کردن مال است برخلاف ارث مسیحی که در اختیار مورث است،

رابعاً اصل دیگری در اسلام است که به حکومت شرعی و قانونی حق می دهد مالیات هایی طبق مصالح اجتماع عنداللزوم به خاطر

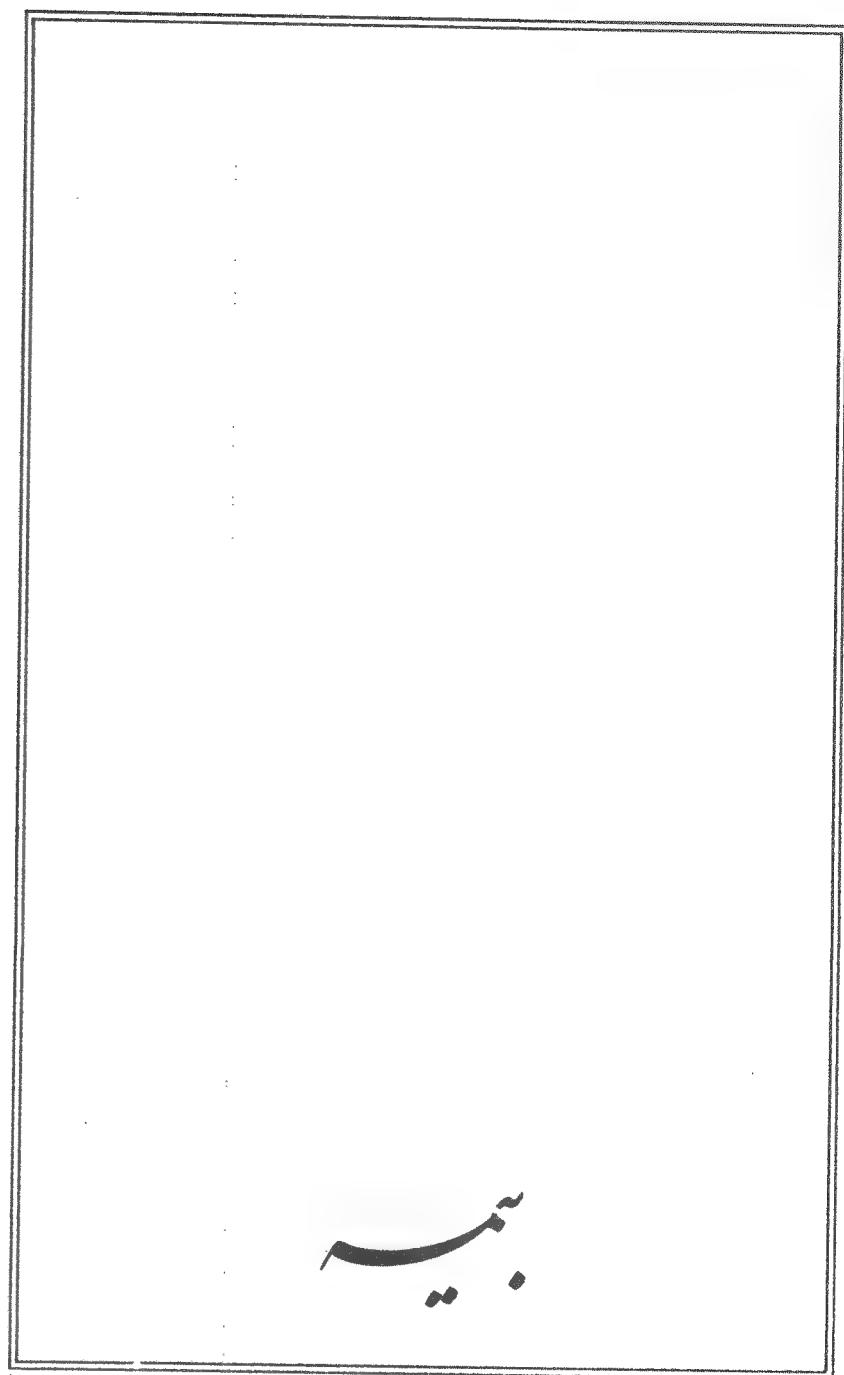
ارث

مصالح اجتماع مثل این که حاجت خاص اجتماعی پدید آمده و یا به خاطر حفظ تعادل اجتماع وضع کند.

مالیات های اسلامی منحصر به زکوة و خمس نیست. زکوة و خمس مالیات هایی است که برای همیشه در حد و نصاب و درآمد مسلمین وضع شده و برای همیشه ثابت است، یک سلسله مالیات های موقت است که در اختیار حکام است.

از این جهت مانند مجازات هایی است که بعضی از آنها از طرف اسلام تعیین و تحدید شده چون قابل تحدید بوده، مثل حد زنا، سرقت، قتل، محارب. سایر مجازات ها بنام تعزیر در اختیار حکومت است.

- در باب ارث يك مسئله دیگر که هست، ارث مناصب است در دوران قدیم مناصب به ارث می رسید، پس يك سر هنگ از دوران شیر خوار کی سر هنگ بود، مادرش در حالی که بچه در رحم بود اشاره بر شکم خود می کرد و می گفت به جان سر هنگ، مساجد و معابد برای پیشنمازها ارثی بود، حتی امتیاز موقوفه ها ارثی بود، (داستان اجازه مدرسه فاضل خان) ریاست قبائل ارثی بود، در میان عرب این خصوصیت فوق العاده حاکم بود، در اسلام حتی امامت موروثی نیست، جعلی است ولی به جعل الهی، خلافت احتیاج به بیعت دارد.



بیمه

بیمه به حکم اینکه معامله جدیدی است که در گذشته مطرح نبوده، مسئله آن نیز قهراً از نظر فقهی مسئله جدیدی است. این بحث تا به حال چندین بار در قم و نجف طرح گردیده و رساله‌هایی هم در این باب نوشته شده است و ما اول کسی نیستیم که آن را طرح می‌کنیم. در این رساله‌ها اگر احیاناً نقضی هم باشد از نظر عدم وقوف به اقسام مختلف بیمه است، یعنی اگر موضوع بیمه بیشتر تشریح می‌شد. آن وقت این رساله‌ها هم کمی مفصل‌تر و مشروح‌تر می‌بود، ولی بهر حال این مسئله‌ای است که برخلاف بانك يك مشکل پیچیده نیست بلکه از نظر فقهی مسئله خیلی ساده‌ای است.

طرح مسئله بیمه

اولین بحثی که در باب بیمه مطرح می‌شود این است که آیا بیمه جزء یکی از عقود معهود در فقه است یا نه؟ ممکن است بگوئید چه ضرورتی دارد که این بحث را طرح کنیم، لکن این ضرورت از آن روست که هر عقدی يك احکام خاصی دارد و اگر بیمه الزاماً جزء یکی

از آن عقود باشند ناچار باید در همه خصوصیات و احکام از آن عقد پیروی کند، ولی اگر جزء هیچیک از آن عقود نباشد آزادی بیشتری دارد، پس از این جهت لازم است بررسی شود که آیا بیمه جزء یکی از عقود متعارف معمولی نظیر بیع، اجاره، و عاریه که در فقه مطرح است می باشد یا نه؟ البته در عقود فوق که احتمالش نمی رود ولی چند احتمال وجود دارد که بیمه جزء یکی از آنها باشد و آن «هبه»، «ضمان» و «صلح» است اگر بیمه جزء یکی از آنها باشد، ناچار باید از مقررات خاص آنها هم پیروی کند.

بحث دیگر این است که اگر بیمه از همه عقود متعارف فقهی خارج بود آیا می تواند درست باشد؟ یعنی اصولاً ما می توانیم معامله ای داشته باشیم که جزء هیچیک از این عقود و ایقاعاتی که در فقه مطرح است نباشد و در عین حال درست هم باشد، یا این است که باید بگوئیم: اگر معامله ای داخل در یکی از این ابواب متعارف فقهی شد، درست است و اگر داخل نشد «من در آوردی» می شود و در آن صورت قطعاً باطل است! ما ابتدا موضوع دوم را که کبرای کلی مطلب است مورد بحث قرار می دهیم.

آیا معامله بایستی عنوان معهود فقهی داشته باشد؟

البته از قدیم این مسئله مطرح بوده است ولی نه به خاطر بیمه بلکه کسانی مانند مرحوم آقا سید کاظم یزدی و بعضی دیگر که قدیم تر از ایشان بوده اند چنین مطرح کرده اند که آیا لازم است هر معامله ای که در خارج صورت می گیرد در یکی از کتب متعارف فقهی باشد، یا

مانعی ندارد که معامله ای صحیح باشد و در عین حال جزء هیچکدام از ابواب فقهی هم نباشد؟ در اینجا جواب داده اند که ماهیچ دلیلی نداریم که همه معاملات صحیح، جزء یکی از همین معاملات متعارفی که در فقه مطرح است باشد. ماهیچ دلیلی بر انحصار نداریم، بلکه اصول فقهی ما اعم را اقتضاء می کند. مایک سلسله عموماً و کلیات یا اصول کلی داریم که بر طبق این کلیات هر معامله و هر عقدی که میان دو نفر صورت بگیرد درست است، مگر در موارد خاص، لذا اصل در معاملات صحت است. این موضوع را گاهی وقت ها هم به این صورت تعبیر می کنند و می گویند: «اصل در معاملات صحت است مگر آنکه فساد آن معامله به دلیل خاصی روشن می شود.» در قرآن این اصل را به صورت کلی زیر بیان فرموده است: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**. عقود را همه مفسرین به معنی عهدها و پیمانها گرفته اند، قرآن در اینجا به طور کلی و به طور عام فرموده است به تمام پیمانهائی که می بندید باید وفادار باشید و باید بر طبق آن عمل کنید، یعنی شرعاً باید تحمل حکم الهی را بکنید. در جای دیگر هم در مسئله «اوفوا بالعقود» قید نشده است که آن عهد و پیمان، باید به صورت صلح یا به صورت بیع و یا اجاره و یا از این قبیل باشد.

این اصل کلی می رساند که باید به پیمان ها عمل کرد. حدیثی نبوی هم در فقه وجود دارد که از مسلمات است و مفاد آن هم همین است پیغمبر اکرم فرموده اند که: **أَلْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ**، در اینجا شرط همان قرارداد است، یعنی مؤمنان پای شرایط خودشان ایستاده اند،

و هر تعهد و قراردادی را که می گذارند از آن تخلف نمی کنند. این اصل کلی هم صحت هر گونه پیمان و تعهد و قراردادی را که میان دو نفر بسته می شود تضمین و تأمین کرده است.

شرایط و موانع عمومی معاملات

البته شرایط و موانعی هم ذکر کرده اند که باید در این پیمانها رعایت شود. مثلاً فرض بفرمائید اگر بلوغ در معامله جزء شرایط باشد، در مورد بیمه هم می گوئیم که بیمه طفل غیر بالغ باطل است، همچنین عاقل بودن، اختیار داشتن یعنی از روی اکراه و اجبار نبودن، و معلومیت - یعنی معامله باید روی جنس معلوم صورت گیرد نه در برابر يك امر یا يك مقدار مجهول که به صورت شانس و قمار درآید - جزء شرایط عمومی يك معامله می باشند، لذا معامله دیوانه باطل است بیمه اش هم باطل است، یا معامله شخصی که مجبور به انجام معامله شده است باطل است، بیمه چنین شخصی هم باطل است، یا وجود ربادر معامله موجب بطلان معامله و در مورد بیمه هم موجب بطلان بیمه می گردد. بنابراین هر معامله جدیدی که پیدا شود ما باید اصل را صحت آن معامله بدانیم، منتهی باید شرایط معامله حفظ شود و موانعی هم که موجب بطلان معامله می شود، وجود نداشته باشد. نظر علمای فعلی هم همین است، و در مورد بیمه چنین اظهار نظر کرده اند که بیمه معامله مستقلی است و بنابراین معامله صحیحی است و آن موانعی هم که می تواند يك معامله را فاسد و باطل کند در اینجا الزاماً وجود ندارد،

یعنی ممکن است موانعی در آن ایجاد شود ولی الزاماً وجود ندارد.

عقد لازم و عقد جایز

در اینجا مطلب دیگری نیز هست: گفتیم که اگر مایمه را جزء یکی از معاملات بدانیم، در احکام تابع آن معامله خواهد شد، در باب عقود می گویند که عقد به طور کلی بر دو قسم است عقد لازم و عقد جایز. عقد لازم یعنی عقد غیر قابل برگشت، یعنی پس از انجام معامله نمی توان آن را به هم زد، مانند بیع و اجاره که عقد لازمند و نمی توان آن را بعد از انجام معامله فسخ کرد. عقد جایز یعنی عقد قابل برگشت، در این عقد هر وقت که بخواهند می توانند آن را به هم بزنند مانند وکالت که عقد جایز است. البته در معاملات لازم در شرائط بخصوصی خیار فسخ می گذارند، «خیار» يك امر ثانوی و قرارداد مجددی است که روی عقد لازم گذاشته می شود، بیع يك عقد لازم است اما تا وقتی که مجلس بیع به هم نخورده باشد، یعنی بعد از انقضای مجلس، لزوم پیدای کند، و یا اگر در بیع یکی از طرفین مغبون شده باشد، خیار غبن پیدای شود و نیز در موقعی که جنس معیوب باشد خیار فسخ داریم که به آن خیار عیب گویند. همچنین اگر در شروع معامله شرط کنند که همه خیارات ساقط باشند (با اسقاط کافّة خیارات) در آن صورت هم «لازم» می شود و هیچ خیاری برای شخص باقی نمی ماند.

آیا بیمه عقد لازم است یا جایز

حال می‌خواهیم ببینیم اگر عقودهای مستحدث را عقد جدید بدانیم باید دید آنها عقد لازمند یا جزء عقود جایز بشمار می‌آیند، این مسئله نیز در فقه طرح شده است که اصل، در همه عقود لزوم است یعنی به‌طور کلی همه عقد لازم هستند، مگر آنکه دلیلی بر جایز بودن داشته باشیم.

بنابر این اگر معامله بیمه را معامله بیمه را معامله بی‌مانعی تشخیص دهیم، معامله لازم و غیر قابل برگشت نیز هست، یعنی شخص بیمه‌گر یا بیمه‌گزار پس از وضع قرارداد حق ندارند که معامله را بهم بزنند مگر اینکه دو طرف حاضر شوند که در آن صورت «اقاله تقابل» نام دارد، یعنی دو طرف خواستار به هم زدن معامله هستند که در عقود لازم صورت می‌گیرد یعنی در صورت توافق طرفین مبنی بر به هم زدن معامله می‌توانند معامله را بهم بزنند و لسی یکی از طرفین نمی‌تواند آن را بهم بزند.

پس اگر بیمه را عقد جداگانه‌ای بدانیم از خصوصیات این عقد این است که عقد لازم هم هست.

بیمه و ضمان

اما در میان معاملات و در میان عقودی که مادر فقه داریم عقدی وجود دارد که احتمال اینکه اساساً بیمه جزء آن باشد زیاد است، و آن «ضمان» است، ضمان به معنای ضمانت در عرف امروز، از مسلمات

فقه اسلام است که جایز و شرعی است، اساس اولیه ضمان در مورد دین است. شخصی مدیون شخصی دیگری است، شخص سومی پیدا می شود و دین شخص مدیون را به عهده می گیرد که به وی ضامن گفته می شود.

تفاوت ضمان در فقه شیعه و سنی

در اینجا در میان فقه شیعه و فقه اهل تسنن يك اختلاف اساسی وجود دارد، در فقه شیعه ضمان به معنی انتقال ذمه ازمديون به ضامن است، بنابراین دائن دیگر حق ندارد به مدیون مراجعه کند چرا که مدیون برّی الذمه شده است. ضامن هم هر گاه که وجه را به دائن پرداخت کند حق مطالبه ازمديون را دارد.

در فقه اهل تسنن، ضمان، ضَمَّ ذَمِّهِ به ذَمِّهِ است که صد درصد به نفع دائن است. در فقه شیعه ضمانت عملی صد درصد به نفع مدیون است، یعنی تعهد از عهده مدیون به عهده ضامن گذاشته می شود. در فقه اهل تسنن ضمان بمعنی ضَمَّ ذَمِّهِ به ذَمِّهِ است یعنی ضمیمه شدن مدیون به مدیون، یعنی دائن بعد از ضامن شدن شخص، هم می تواند به مدیون اولی مراجعه کند و هم می تواند به ضامن مراجعه کند، مانند سفته هایی که به دو طرف می توانند مراجعه کنند.

از نظر فقه شیعه این مسئله ضَمَّ ذَمِّهِ به ذَمِّهِ، اجماعی است که صحیح نیست و باطل است.

به هر حال ضمان تا آنجائی که ضمان دین است بایمه هیچ

بیمه

ارتباطی پیدا نمی‌کند. مسئله دیگری هم در باب ضمان مطرح است و آن ضمان عین مغضوب است. یعنی اگر شخصی مال کسی را غصب کرده و عین مال هم الآن پیش غاصب (یا طرف دعوی) موجود است شخص ضامن عین مالی که الآن پیش آن شخص - مثلاً غاصب - است می‌شود و به صاحب مال می‌گوید که از این به بعد من ضامن مال تو هستم در این حال چون عین مال موجود است، ضمان بدین معنی است که اگر ضرری بر آن مال وارد شود، ضامن عوضش را می‌دهد. یعنی تاموقعی که مال به دست غاصب است، ضامن وعده‌دار، خود آن غاصب است، اگر مال تلف شود او باید عوضش را بپردازد، ولی از وقتی که شخص ضامن، ضمانت را به عهده می‌گیرد، مسئول تلف شدن مال می‌شود که به آن «ضمان عین مغضوب» گویند. از آن بالاتر «ضمان عین» است که مغضوب هم نباشد - در اینجا بحث کم کم دارد بیمه می‌شود - یعنی شخصی، ضامن عین مال شخص دیگری که در نزد خود آن شخص است بشود و در ازاء خسارت بر آن مال عوضش را به کلی بپردازد.

ضمانت در مقابل پول

مسئله دیگری هم هست و آن اینکه ضمانت‌هایی که ما داریم «ضمان به عوض» نیست که ضامن در مقابل ضمان خودش پول بگیرد لذا در باب ضمان این مسئله هم مطرح می‌شود که آیا ضامن می‌تواند در مقابل ضمان، مقدار پولی از شخصی که از طرف او ضمانت کرده است دریافت کند؟ اگر ضمان عین و عوض گرفتن در ضمان درست باشد پس

صحت بیمه روشن می شود، چرا که لااقل بیمه اشیاء همچون بیمه اتومبیل، خانه، مغازه و غیره نوعی از ضمان می شود.

ضمان عهده و ضمان درك

درفقه در باب ضمان مسئله ای به نام «ضمان عهده» و «ضمان درك» وجود دارد مثلاً اگر شخص ناشناسی قصد فروش کالائی را دارد و شما اورانمی شناسید و نمی دانید آن کالا معیوب است یا آن کالا، کالای مسروقه است یا نه، دغدغه خاطر دارید، لذا شخصی در اینجا ضامن عهده می شود یعنی مسوولیت تمام عواقب احتمالی بعد از فروش را به عهده می گیرد و اگر مال، دزدی از آب درآمد یا معیوب بود به طوری که پول پرداختی شما به هدر رفت، شخص ضامن تمام پول را به شما پرداخت می کند که این درواقع خودش يك نوع بیمه است. ضمان درك هم نظیر همین است منتهی ضمان درك مربوط به مواقعی است که عیبی در کار باشد لفظ درك به معنی عیب است و ضمان درك به معنی ضمان عیب می باشد. اگر شما با فروشنده ناشناسی خواستید معامله ای بکنید شخصی می تواند ضامن درك یعنی ضامن عیب شود تا در صورت معیوب بودن جنس خریداری شده، خسارتش را بپردازد.

نتیجه سخن

در باب ضمان این مسائل از قدیم مطرح بوده است اما اینکه بیمه صد درصد به عنوان ضمان مطرح باشد و ادله ضمان، بیمه را شامل شود، مورد تردید است، اما بیمه به عنوان يك معامله مستقل هیچ اشکالی

بیمه

ندارد. اساساً ضرورتی هم ندارد که اسمش را ضمان بگذاریم، ما آنچه را که ضمان شرعی می‌دانیم همان ضمان دین است و بس. ما تابع اسم هم نیستیم که حتماً به نام «ضمان عهده» یا «ضمان درك» باشد، این چنین معاملهای خود يك معامله مستقل است و همان است که امروز به آن بیمه می‌گویند و شامل همه اقسام بیمه هم می‌شود و مسئله اصلی آن «تأمین» آنست و تنها شرط آن اینست که باید عقلائی باشد.

معنای بیمه

کلمه بیمه لغتی فارسی است و مفهوم اصلی فرنگی این لفظ را نمی‌رساند ولی ترجمه عربی آن که «تأمین» است مفهوم آن را به خوبی می‌رساند. به هر حال کاری به لفظ نداریم، مفهوم تأمین، ماهیت این معامله را به خوبی می‌رساند چرا که انسان مایل است پولی بپردازد تا درازاء آن اضطراب و دلهره‌اش نسبت به خطرات احتمالی یا بیماری احتمالی آینده از بین برود و موجب تضمین و تأمین شود. کار اساسی بیمه گر، همان ایجاد امنیت است یعنی با تعهدی که می‌کند حالت روحی و معنوی که همان تأمین است به شخص می‌دهد و حق بیمه در مقابل این تأمین پرداخته می‌شود.

آیا بیمه معامله معلومی است

مطلب فوق بدین ترتیب تفسیر می‌شود که: علم و دانائی یکی از شرائط معامله است و معامله نباید از روی جهل و به صورت شائسی باشد، بلکه باید با چشم باز صورت گیرد، این شرط در هر عقدی حتی در عقد

نکاح هم صادق است، یعنی اگر مثلاً شخصی دودختر دارد و پدر به عنوان وکالت به هنگام عقد بگوید: من یکی ازدودختر خود را به عقد ازدواج تو درمی آورم و پسر هم قبول کند و سپس انتخاب به دست پدر یا خود زوج باشد امر مجهولی می شود و معامله مجهول هم باطل است.

در باب بیمه ممکن است گفته شود که این عقد، معاوضه ای میان دو امر مالی است، از یک طرف حق بیمه ای که بیمه گزار می دهد و از طرف دیگر، آن پولی که بیمه گر در ازاء خسارت متعهد شده است، و لذا معاوضه میان دو پول صورت می گیرد، اگر واقعاً ماهیت بیمه معاوضه میان دو مقدار پول با این کیفیت باشد طبق اصول فقهی باطل است و یکی از موانعی را دارا است که معامله را باطل و شبهه قمار می کند و نیز به صورت امر مجهولی درمی آورد.

در این مورد حق بیمه ای که من می پردازم معلوم است، ولی در مقابل چه می خواهم بگیرم، آیا بالاخره وجهی می گیرم یا نمی گیرم یا اصلاً در این مدت خسارتی بر من وارد نخواهد شد که من چیزی بگیرم، به فرض اینکه در طول سال خسارتی هم وارد شود میزان این خسارت چقدر خواهد بود؟ که باز مبلغش مجهول است، لذا هم اصل آن و هم مبلغ آن مجهول است، بنابراین «معلوم بودن» که یکی از شرائط صحت معامله است در اینجا وجود نخواهد داشت و این عقد را باطل می کند، ولی اگر ماهیت بیمه همان مسئله تأمین باشد که آن را به صورت معامله معلومی در آورد در آن صورت صحیح خواهد بود و اصولاً این چنین هم تصور می شود که ماهیت بیمه همین باشد و در واقع

بیمه

معامله‌ای که از يك طرف مجهول باشد نخواهد بود، جنبه عقلائی این معامله هم، که عقلا اقدام به آن می‌کنند، همان تأمین پیدا کردن از ورشکستگی یا خسارات زیاد و از این قبیل است، لذا پولی را که بیمه‌گر یا مؤسسه بیمه می‌دهد طرف معامله نیست، یکی از عوضین معامله نیست، بلکه چیزی که از طرف بیمه‌گر به بیمه‌گذار داده می‌شود نفس «تأمین» است و همان تأمین و تعهد است که ارزش دارد و بیمه‌گذار هم در مقابل این تعهد، حق بیمه را می‌پردازد. پس یکی از عوضین معامله پول بیمه‌گذار است که جنبه مادی دارد و یکی دیگر از عوضین، تعهد و تأمینی است که بیمه‌گر در مقابل آن پول به بیمه‌گذار می‌دهد، تعهد يك امر مشخصی است و اگر عقلا چنین معامله‌ای را اختراع کرده باشند که در مقابل تعهد، پول داده شود، چون تعهد امر مشخصی است لذا این معامله به هیچ يك از موانعی که در کتب فقهی مسطور است برخورد پیدا نمی‌کند و چنین معامله‌ای صحیح خواهد بود. بنابر این مشکل مجهول بودن در باب بیمه، به این طریق حل می‌شود.

زمان بیمه

موضوع دیگری که باید طرح شود مسئله زمان است. در معامله‌ای که زمان دخالت داشته باشد، باید «مدت زمان» مشخص شود، مانند اجاره که در آن، زمان دخالت دارد و باید زمانش مشخص گردد و گرنه معامله مجهولی خواهد بود و چون پیغمبر ﷺ از معامله‌ای که جهالت در آن راه پیدا کند منع فرموده است، پس چنین معامله‌ای هم شرعی

نخواهد بود.

مثلاً در مهمان‌خانه‌ها معمول است که برای اجارهٔ اتاق مدتی معین نمی‌شود و در ازاء هر شب، مقدار معینی پول دریافت می‌شود که این از نظر شرعی باطل است چرا که قرارداد آنها هیچ اساسی ندارد و اثر آن وقتی که میان صاحب هتل و مسافر دعوائی رخ دهد، ظاهر می‌شود که در آن صورت پول قراردادی میان آن دو هم که به ازاء هر شب دریافت می‌شده است نمی‌تواند میزان قرار گیرد بلکه «اجرت المثل» میزان خواهد بود و اگر اجرت المثل کمتر یا بیشتر باشد، میزان پرداخت همان خواهد بود.

بیمه نیز جزء معاملاتی است که زمان در آن دخالت دارد و مدتش باید مشخص شود، اگر زمان بیمه مشخص نباشد معامله باطل خواهد بود.

انواع بیمه

بیمه انواع گوناگون دارد و به «بیمه‌های اشیاء» و «بیمه‌های اشخاص» که هر کدام اقسامی دارد تقسیم شده است. نوعی از بیمه‌ها به نام «بیمهٔ مسؤولیت» است که آنهم اساساً خود بابی در فقه دارد. بیمه‌های اشیاء بلا اشکالند مانند بیمهٔ اتومبیل، کالاهای تجاری و یا آتش سوزی و غیره که بعد از مشخص شدن مدت زمان اشکالی نخواهند داشت. در بیمه‌های اشخاص هم بعضی از انواع آن بی‌اشکال و بدون شبهه‌اند مانند بیمه‌های به اصطلاح بهداشتی و بیمهٔ امراض که در ازاء

بیمه

مبلغی بطور ماهیانه یا سالانه تعهدی از طرف مؤسسه بیمه برای معالجه احتمالی او بسته می شود، بیمه از کار افتادگی هم نیز بلا اشکال می باشد ولی در بیمه عمر، که به بیمه به شرط فوت و بیمه به شرط حیات تقسیم در بعضی موارد احتمال شبهه ربا وجود دارد بلکه در بعضی اوقات اساس معامله رباست و بیمه به صورت یک امر فرعی می شود.

بیمه عمر

در بیمه به شرط فوت بیمه گر متعهد می شود که در قبال مبلغی پول و در مدت معینی، در صورت مرگ بیمه گزار، مبلغ معینی پول به ورثه بیمه گزار پرداخت کند، همچنین شخص سومی می تواند کسی را بیمه کند و در ازاء پرداخت مبلغی به صورت سالیانه شرط کند که در صورت مرگ آن شخص، مبلغ معینی را از بیمه گر دریافت کند، البته این نوع بیمه که شخص سومی در آن دخالت دارد از نظر اخلاقی مذموم و نیز از نظر فقهی مکروه می باشد، زیرا در فقه معاملاتی که سبب آرزوئی شود که به نفع مردم نیست مکروه است، مانند کفن فروشی، (البته اطباء از این مسئله مستثنی هستند). لذا در بیمه به شرط فوت که شخص سومی قرارداد را می بندد، ممکن است آرزو کند که نفر دوم در طول مدت مقرر فوت کند تا مبلغی پول از مؤسسه بیمه دریافت کند از این جهت چنین معامله ای مکروه است.

در بیمه به شرط حیات قضیه بر عکس است و ممکن است در این حالت موضوع برای بیمه گر، غیر اخلاقی و مذموم باشد زیرا در این نوع بیمه، قرارداد بدین صورت بسته می شود که اگر تا تاریخ معینی، شخص

بیمه گزار فوت نکند، مؤسسه بیمه پرداخت مبلغ معینی را متعهد شود؛ ولی در صورت فوت بیمه گزار در آن مدت مشخص، مؤسسه وجهی پرداخت نخواهد کرد، لذا در این حالت مؤسسه بیمه است که آرزو دارد بیمه گزار در آن مدت معین فوت کند!

البته صرف این که معامله ای امر خلاف اخلاق باشد باطل نخواهد بود، ولی در مواقعی که معامله بهر با آلوده شود باطل خواهد شد، مثلاً در بیمه به شرط حیات ممکن است حق بیمه در همان ابتدای قرارداد يك جا پرداخت شود، تا در صورت زنده بودن بیمه گزار بعد از مدت معین (مثلاً ده سال) مقدار پول بیشتری از مؤسسه بیمه بگیرد، در این صورت می توان گفت پول اصلی با بهره آن در آن مدت، به بیمه گزار پرداخت شده است که از نظر شرعی درست نیست، چرا که ماهیت این معامله ربائی است و مسئله بیمه هم در کنارش بطور فرعی مطرح است.

بیمه شخص ثالث و بیمه مسئولیت

بیمه دیگری بنام «بیمه مسئولیت» یا «بیمه شخص ثالث» وجود دارد که اتفاقاً در فقه هم مسئله دامنه داری است و آن بدین صورت است که اگر مثلاً شما با اتومبیلتان به اتومبیل شخص دیگری زدید به طوری که مسئول پرداخت خسارت شدید و نیز با مؤسسه بیمه قرار داد بیمه شخص ثالث دارید، مؤسسه بیمه به جای شما مسئول پرداخت خسارت وارده بر اتومبیل می شود. به طور کلی اگر کسی شرعاً مسئول پرداخت خسارتی باشد، مانعی ندارد که مؤسسه بیمه مسئولیت پرداخت چنین خسارتی را عهده دار شده باشد. بدیهی است که ضوابط قبول

بیمه

مسئولیت از طرف مؤسسه بیمه موقعی است که شخص ضارب عمداً به چنین کاری دست نزده باشد چرا که در آن صورت اساس نظامها مختل می شود و از حالت قانونی بیرون می آید.

اما اگر فرضاً موضوع بنحوی باشد که شرعاً نباید خسارتی پرداخته شود، در این صورت اگر قانون عرفی به زور چنین خسارتی را بگیرد، این شبهه پیش می آید که آیا اصولاً چنین بیمه ای که در آن پولهای ظالمانه پرداخت می شود صحیح است یا نه؟ لذا باید این مسئله مشخص شود و نیز حدود مسئولیتها معین گردد، که اتفاقاً در فقه هم زیاد مورد بحث است.

سؤال و جواب

س : از مجموعه این مباحث فهمیده شد که بیمه اشیاء مثل خانه و املاک ظاهر آبلا اشکال اند و بیمه عمر به شرط فوت هم نیز اشکالی ندارد، چرا که به بیمه شونده تأمین می دهد که بعد از مرگش، زندگی از هم پاشیده نمی شود و او در مقابل این تأمین وجهی را به صورت سالیانه می پردازد. اما در بیمه به شرط حیاط که با بیمه گر قرار گذاشته می شود که مثلاً در صورت زنده بودن بعد از ده سال فلان مقدار را می گیرم چون ظاهراً تأمین به هیچکس نمی دهد، جنبه عقلائی نداشته و جنبه شرط بندی دارد. اکنون می خواهیم بینیم این چه حالتی پیدا می کند؟

استاد: این اشکال که در مورد بیمه به شرط حیات مطرح کردید، اشکال به جائی است و قبل از این که آن را مطرح کنید، قسم دیگری را که خودم گفته بودم دارای همین اشکال می بینم و آن بیمه به شرط فوت با وجود شخص سوم بود. بدین صورت که شخص سومی، شخص دیگری را بیمه کند تا اگر در طول فلان مدت فوت کند، مبلغ معینی را

بیمه

از مؤسسه بیمه بگیرد. و در آنجا گفتیم که این نوع بیمه مانعی ندارد فقط به جهت این که شخص سئوم آرزوی مرگ شخص دوم را می کند، مکرره است ولی الآن به ذهنم آمد که خالی از اشکال هم نیست، چرا که گفتیم ماهیت بیمه تأمین و رفع نگرانی است که شخص به خاطر خودش یا به خاطر ورثه اش (که نگرانی برای آنها هم عقلانی است) اقدام به بیمه می کند، اما در این نوع بیمه که شخص سئومی مطرح است، هدف اصلی بیمه و ماهیت تأمین آن از بین رفته است و این بیمه برای شخص سئوم جنبه شرط بندی دارد، پس این نوع بیمه را که مؤسسه های بیمه جایز می دانند شرعاً اشکال پیدای می کند.

س: اگر شخص بچه خودش را بیمه کند چه حالتی دارد؟

استاد: نه، باز آن کسی که نگران است بچه نیست، طرف معامله که بیمه گزار است، این جور نیست و نگرانی ندارد.

س: می گوید یا بچه ام بزود، یا پولی به من بدهند.

استاد: نه، پول به خودش که نمی دهند.

س: بلی شرط می کند بچه اش را بیمه کند تا اگر بچه فوت

کرد، صد هزار تومان به او بدهند.

استاد: نه، این رفع آن نیست و جبران آن نمی کند، یعنی

چیزی که باعث جبران آن باشد نیست، در اینجا پول می خواهد نه تأمین.

بنابراین از این جهت اشکال پیدا می کند.

س: در بیمه به شرط حیات، مبلغی که بیمه گزار می برد از نامعلوم

است زیرا اگر چه گفته است که مثلاً ده سال مبلغی را می دهد، اما

ممکن است که یکسال بیشتر موفق به پرداخت پول نشود، لذا مبلغ مجهول می‌شود. آیا این مجهول بودن مبلغ، معامله را باطل نمی‌کند؟ و نیز شبیه به این، وام بانکها به کارمندان شان است تا مثلاً طرف مدت بیست سال این وام را به طور قسطی بپردازد و در صورتی که آن کارمند در این مدت بمیرد بقیه بدهی او را می‌بخشند لذا این هم در حقیقت معامله ای است که مقدارش روشن نیست چرا که گفته می‌شود که شما ماهی این مقدار تا زمانی که زنده ای بپرداز.

استاد: در مورد مشخص نبودن مدت بیمه به شرط حیات سؤال خوبی مطرح کردید. مسأله به طور کلی به این شکل طرح می‌شود که بیمه گزاری که خودش را برای مدت ۱۰ سال بیمه می‌کند و سالیانه مبلغی می‌پردازد، در صورتی که در این مدت فوت کرد، بقیه حق بیمه چه می‌شود؟ آیا حق بیمه را فقط تا وقتی که زنده است می‌پردازد یا چون قرارداد ده ساله بسته است، بایستی تا اتمام مدت ۱۰ سال حق بیمه را از مال وی بردارند؟ بدیهی است که بیمه باید مدتش مشخص و معین باشد، مانند اجاره که در صورت مرگ مستأجر اجاره اش تا اتمام مدت مقرر شده از بین نمی‌رود. در این صورت چون در ابتدا برای ۱۰ سال قرار بسته شده است، بدین معنی نیست که اگر زنده بود این قرار داد معتبر است، چرا که در این صورت تعلیق پیش می‌آید و تعلیق در هر کجا باشد، معامله را باطل می‌کند. یکی از شرائطی هم که در فقه برای معامله قرارداد شده است «تنجیز» است یعنی نباید تعلیق وجود داشته باشد چون در صورتی که «اگر» در کار وجود داشته باشد، باز مجهول

بیمه

می شود، باز شانس می شود و صحبت خدا خدا در کاری آید و در این صورت است که در معامله تعلیق وجود دارد و باعث بطلان معامله است. لذا معامله باید «مُنَجَّز» باشد و دارای شرط و «اگر» نباشد. مثلاً اگر گفته شود: من این خانه را به تو اجاره می دهم به شرط این که پدرم از سفر حج برگردد، معامله معلق و باطل خواهد بود. در بیمه به شرط حیات و به شرط فوت هم نباید تعلیق وجود داشته باشد. یعنی پس از بستن قرارداد، باید در تمام طول مدت مقبر رفته پول پرداخته شود، اعم از این که بیمه گزار فوت کند یا زنده بماند و در صورتی که قرارداد بیمه به این صورت نباشد، خالی از اشکال نخواهد بود.

س: آیا می تواند بقیه پول را ببخشد؟

استاد: بخشیدن اشکالی ندارد ولی باید کیفیت قرارداد را مورد نظر قرارداد.

س: اگر قرارداد به همین ترتیب فوق باشد چه؟

استاد: نه، اگر از اول در قرارداد تعلیق باشد، معامله از اصل باطل است.

س: مانند بانکهها که قرارداد می کنند که در صورت زنده بودن، قسطها باید پرداخت شود و در صورت فوت قسطها بخشیده می شود.

استاد: کار بانکهها دلیل بر صحت نمی شود.

س: می گوید: پولی به تومی دهم تا خانه بخری اگر تاده سال توانستی قسطش را بپرداز و در صورتی که فوت کردی مابقی را نمی گیرم

این عیب دارد؟

استاد: بله عیب دارد، چرا همین الآن به وی نمی بخشید؟ الآن تعهد می کند که بعد ببخشد! مگر مرض است!
س: بیمه هم قرارداد می کند که اگر فوت کردی به تو بخشیده می شود.

استاد: اگر تعهد به این صورت باشد که این پول را به شرط این که بمیری به تو می بخشم، اشکال پیدا می کند والی اگر پس از فوت پول را ببخشد درست است. مانند قرض که اگر دارای شرط مردن باشد و گفته شود: اگر تو مردی این قرض را به تو می بخشم، باز هم باطل است.

پس بنابر این این مسأله «تعلیق» و «تنجیز» خود از مسأله‌ای است که در بیمه مطرح است و بیمه‌هائی که در متنش تعلیق قرار گرفته باشد، باطل است.

س: آخرین بحثی که در سخنرانی طرح فرمودید، راجع به بیمه مسئولیت یا بیمه شخص ثالث بود. بیمه شخص ثالث به نظر هیچ اشکالی ندارد چرا که مؤسسه بیمه شرط می کند که اگر شما مقصّر در حادثه بودید، پول آن را می دهم که جرم و تخلف هم به وسیله مؤسسه دیگری مثل اداره راهنمایی شناخته می شود، اما بیمه مسئولیت به این صورت است که چون استفاده از بعضی وسائل و ماشین آلات امری خطرانی ممکن است به دنبال داشته باشد و این وسائل به دست کارگرها سپرده می شود، لذا ممکن است سوانحی پیش آید که البته ضوابطی معین شده،

و در صورت بروز سوانح، بیمه مسئولیت، پرداخت پولش را به عهده می‌گیرد. (بدون در نظر گرفتن تقصیر)

استاد: موضوع تقصیر را که فرمودید، ما هم قبول داریم. ولی حرف ما این بود که راجع به تقصیر در فقه ضوابطی وجود دارد و نیز قانون هم ضوابط دیگری را ایجاد کرده است و ما نگفتیم که اشکال دارد بلکه گفتیم: باید ضوابط فقهی و قانونی هر کدام بررسی و مشخص شود که آیا ضوابط فقهی و قانونی بر هم منطبق است یا نه؟ و اگر کاری از نظر شرعی تقصیر بود ولی از نظر عرف تقصیر نبود در آن صورت است که اشکال پیش می‌آید، لذا در این مورد قانون ضوابطی دارد و فقه هم ضوابط جداگانه‌ای.

س: در فقه از این مسائل که وجود ندارد؟

استاد: نه، کلیاتی دارد، کلیات فقه شامل این مسائل هم می‌شود مثلاً شما همین الآن صحبت از امور تأمینی کردید. فقه در این مورد به طور کلی گفته است: آنچه را که برای تأمین لازم است باید فراهم شود، در این صورت باید ببینیم عرفاً از چه راهی به تأمین می‌رسیم، آن را کسب کنیم. در اینجا مشاهده می‌شود که خود شرع مسأله را به عرف واگذار کرده است. در این مواقع که شرع موضوعی را به عرف واگذار کرده باشد، هر دو بر هم منطبق و یکی می‌شوند. بنابراین شرع کلیاتی می‌گوید و ما باید ضوابط شرعی را با مسائل تطبیق دهیم.

س: يك شكلی از بیمه عمر که فعلاً خیلی مطرح است، بیمه‌ای

است مخلوط از به شرط فوت و حیات و آن بدین ترتیب است که قرار می‌گذارند که در طول مدت معینی مثلاً بیست سال بیمه گزار مبلغ معینی را پرداخت کند و بعد در خلال مدت مقرر شده، در صورت فوت بیمه گزار، بیمه گر مبلغی را برابر مجموع قسط‌هایی که بیمه گزار پرداخت کرده است، به ورثه اش پرداخت می‌کند و در صورت زنده ماندنش، در تاریخ مقرر شده معادل پرداخت‌هایش را به وی پس می‌دهند. البته اخیراً برای تشویق بیشتر مردم به این نوع بیمه، مبلغی هم اضافه بر مجموع پول‌های پرداختی به بیمه گزار می‌پردازند. اکنون می‌خواهم بدانم آیا این پول اضافی که از ناحیه بیمه گر یک طرفه تعیین می‌شود، صحیح است یا نه؟

استاد: اتفاقاً این نوع بیمه را «بیمه مرگ» گویند که بیمه‌گذار گانه‌ای نبوده و ترکیبی از همان دو نوع بیمه مزبور است. س: در اینجا روح مسأله تقریباً مقداری فرق می‌کند.

استاد: چطور؟

س: در این نوع، بیمه گر و بیمه گزار، هیچکدام آرزویی برای مردن یکدیگر ندارند.

استاد: حال از جنبه اخلاقی هم درست باشد.

س: مسأله این است که آیا اشکالی از جهت مقدار اضافی بر ذخیره، که یک امر یک طرفه است پیدانمی‌شود؟

استاد: نه، ببینید، خودشان اضافه می‌کنند و هیچ طوری

نیست.

بیمه

این بیمه يك نوع سٲوم نیست بلکه يك بیمهٔ مر كٲب از همان بیمه به شرط فوت و به شرط حیات است ولی تفاوت‌هایی هم دارد. یکی این كه جنبهٔ سوء اخلاقی آن مر تفع می شود و آرزوی مر كٲ طرف مقابل در این نوع بیمه وجود ندارد. اما از نظر دیگر می بینیم كه به ربا نزدیكتر می شود، زیرا اینها در حساب خودشان مجموعاً حسابها را بر اساس ربا می گذارند، یعنی نزول‌هایی را كه به آن تعلق می گیرد، در نظر می گیرند و مجموعاً از جانب بیمه گر پرداخت می شود، لذا پولی را كه بیمه گزار بعد از مدت مقرر دریافت می كند برابر با پول اولیه اش نیست.

س : تا مدتی پیش پول پرداختی كاملاً با پول دریافتی برابر بود ولی اخیراً به لحاظ رشد منفی ای كه معمولاً پول دارد، بیمه گر یا مؤسسهٔ بیمه مقداری به پول دریافتی اضافه می كند و می پردازد.

استاد : منظور تان از رشد منفی این است كه مثلاً پول ارزان می شود؟ آن مطلب دیگری است، آری، آن اشكال ندارد.

س : با توجه به این كه بیمه یکی از معاملات است و فرمودید كه یکی از شروط معاملات این است كه زمان دار باشد...

استاد : نه ، عقد‌هایی كه زمان دارند ، زمانش باید مشخص باشد .

س : اما در بیمه مشخص نشد كه آیا زمانش مانند آن معاملات است كه زمان دارند، حال اگر زمان می خواهد پس زمانش باید مشخص

شود. اما خیلی از بیمه‌ها هستند که زمانش مشخص نیست مانند بیمه عمر که زمان مشخصی ندارد.

استاد: صحبت ما - الآن - در اطراف همین مسأله بود.

س: به همین دلیل می‌تواند از اصل باطل باشد. مثل بیمه آتش سوزی که گفته می‌شود: موقعی که آتش گرفت، یعنی زمانش مشروط است.

استاد: نه، بیمه برای مدت یکسال، که در این مدت یکسال اگر آتش سوزی واقع شد مسئولیت خسارت را بپذیرد. که به این نحو درست است.

س: تصور می‌شود بعضی از انواع بیمه‌ها با مشکلاتی که دارند، خالی از اشکال نباشد مخصوصاً که بیمه گر ها به راههای گوناگونی برای تشویق مردم، آن را به يك معامله ربوی تبدیل می‌کنند. لذا این مسأله مود پرسش واقع می‌شود که آیا شرعی است یا نه؟ پرسش دیگر در مورد بیمه‌های موضعی است که آنها را «مد» گویند: مثلاً يك فوتبالیست پایش و يك آواز خوان صدایش را بیمه می‌کند، این نوع بیمه چگونه است و شرطش چیست؟

استاد: بیمه‌های موضعی هم مانند بیمه‌های دیگر است و چیز جداگانه‌ای نیست. منتهی موضوعش محدودتر است.

س: موضوع قرارداد بیمه در یکی از عقود، باز تقریباً مجهول ماند. در صورتی که کوشش ما در این بود که بیمه را در یکی از عقود جا بدهیم تا از مجهول بودن بیرون آید.

بیمه

استاد: گفتیم لازم نیست جزء یکی از عقود باشد.

س: به هر حال یا هماهنگی دارد یا ندارد. مسأله مجهول بودن حتی در بیمه اشیاء همچنان وجود دارد، زیرا در عین حال این که مدت و مقدار پولش مشخص است ولی در مقابل چیزی که پرداخته می شود، باز هم مجهول است چرا که میزان خسارت هیچ قطعیتی ندارد.

استاد: جوابش همان بود که عرض کردم.

س: نه، آن نگرانی که جنابعالی فرمودید، اکنون می خواهم روی آن بحث کنیم.

استاد: که ماهیت معامله، معاوضه ای باشد میان حق بیمه ای که او می دهد و پولی که بیمه گر می دهد، آری همینجور؟

س: در واقع تشخیص بین این که مانگرانی خود را بیمه می کنیم و یا می خواهیم که عین کالایمان را همیشه داشته باشیم، خیلی مشکل است. بلی پول را می دهد تا اگر خسارتی به کالای او وارد شد عین کالا را داشته باشد. اکنون می خواهم بگویم شاید برای تشخیص این موضوع که آیا واقعاً مانگرانیمان را بیمه می کنیم یک چهارچوب جدیدی لازم باشد، چون واقعیتش هم از بعضی جهات باید حفظ شود. در مسأله نقص عضو هم، بیمه کردن نگرانی را از بین نمی برد، زیرا مؤسسه بیمه که مرتب مواظب آن عضو به خصوصی نیست که نقصی به آن وارد نشود.

استاد: این بیمه برای این است که در حد ممکن جبران خسارت

کرده باشد.

اما در مورد ماهیت بیمه باید به این نکته توجه داشت که يك وقت بحث ما بر سر این است که در خارج چی وجود دارد؟ یعنی ماهیت چیزی که الآن در دنیا وجود دارد، چیست؟ آیا بر اساس آنچه که وجود دارد، بیمه می تواند درست باشد یا نه؟ سپس مسأله دیگر این است که اگر بر اساس آنچه وجود دارد، بیمه درست نبود، صورت دیگری به آن بدهیم. مثلاً آن را بصورت صلح در آوریم. یعنی اگر ما از اصل متوجه شدیم که این بیمه ای که وجود دارد بهیچ وجه قابل اصلاح نیست، پس خود ما مسلمان ها چیز دیگری را از نوع صلح جانشین بیمه بکنیم که از اساس ماهیتش را تغییر دهیم. ولی اکنون بحث ما این است که ماهیت آنچه را که در میان مردم وجود دارد تشریح کنیم. ما نگفتیم که از پیش خود چیزی می سازیم و به نام بیمه معرفی می کنیم. بلکه ما خواستیم بگوئیم آنچه که در خارج وجود دارد این است که چون اشخاص همیشه بیم خسارت های عظیم را دارند - خسارت وارد بر مال التجاره، بیم ورشکستگی، بیم از کار افتادگی، بیم درماندگی - برای تعهدی که در مقابل این بیم و نگرانی به آنها اطمینان ببخشند ارزش قائل می شوند. ما نیز چنین تصویری کنیم که ماهیت بیمه همین است؛ نه اینکه ما می خواهیم آن را که معاوضه میان دو پول است - پول بیمه گر و حق بیمه بیمه گزار - به این شکل در آوریم. حال اگر واقعاً این نیست مسأله چیز دیگری است، ولی به نظر من آن چیزی که وجود دارد، اصلاً همین است.

بیمهٔ مسئولیت

قرار بر این است که در این جلسه بحثی دربارهٔ یکی از انواع بیمه که «بیمهٔ مسئولیت» نامیده می‌شود از نظر انطباق با فقه اسلامی طرح کنیم. بیمهٔ مسئولیت یعنی بیمه کردن مسئولیت‌های حقوقی‌ای که متوجه شخصی می‌شود و ظاهر آن به آن بیمهٔ شخص ثالث هم می‌گویند یعنی اینکه مثلاً اگر شما با اتومبیل خود خسارت بزرگی یا بر مال کسی وارد کردید، آن بیمه از طرف شما در ازاء يك حق بیمه که از شما می‌گیرد خسارت شما را می‌پردازد. اینجا سؤال پیش می‌آید که آیا این کار شرعی هست یا نه؟ البته باید ببینیم آیا اصولاً آن مسئولیت‌ها و توان گرفتن‌ها شرعی هست تا بیمه هم در مورد آنها شرعی باشد یا نه؟

اینجا يك بحث مختصر مقدماتی مناسب عرض می‌کنم که امروز به آن متوجه شده‌ام و آن اینکه ما يك چیزی در باب «دیات» داریم که بی‌شبهت به بیمهٔ مسئولیت نیست. این جمله را شنیده‌اید که می‌گویند «دیه بر عاقله است».

این جمله معروفی است، بعضی‌ها خیال می‌کنند این عاقله در اینجا از همان مادهٔ عقل به معنای خرد است یعنی دیه بر آن کسی است که

عاقل تر است. این یعنی چه؟ این عاقله يك اصطلاح خاص است. اصلاً در زبان عربی یکی از معانی عقل، دیه است. عاقل یعنی کسی که دیه را می‌پردازد. در يك مواردی اسلام تأمین دیه را بر عهده شخص دیگر گذاشته. (البته دیه‌هایی که از روی خطا باشد اگر دیه از روی عمد باشد هیچ بیمه‌ای مسئولیت آنرا نمی‌پذیرد. شرط آنست که این خسارت‌ها که وارد می‌شود از روی عمد نباشد.)

در مورد دیه می‌گویند برای بعضی از خسارت‌ها که از روی خطا وارد شده باشد (مثل قتل از روی خطا و یا جراحاتی که سهواً وارد می‌شود) در این موارد باید دیه بپردازد.

در باب دیات فقه در این باره بحث مفصلی هست. اینجا می‌گویند دیه را خودش نمی‌دهد؛ عاقله می‌دهد. عاقله چه کسانی هستند؟ عاقله چند طبقه هستند که به ترتیب باید متعهد این دیه بشوند. یکی ورثه ذکوری که از ناحیه پدر به انسان انتساب داشته باشند؛ برادرها، برادرزادگان، آن‌هم برادرزادگان ذکور نه برادرزادگان اُنات، عموها؛ یعنی يك طبقه‌ای از ورثه نه‌همه ورثه، يك طبقه‌ای از ورثه انسان در يك مواقعی مثل يك دستگاه بیمه هستند. و در این مواقع باید خساراتی را که انسان - نه از روی عمد، بلکه از روی خطا - وارد می‌کند بپردازند. اینجا این کسانی که يك روزی اگر این شخص بمیرد دارائش را به ارث می‌برند باید این خسارت را از ناحیه او بپردازند. این شبیه بیمه است ولی عین بیمه نیست؛ یعنی این کار با قرداد نیست و به اصطلاح بیمه مالکی نیست؛ بیمه شرعی است. شارع الزاماً این بیمه را

بیمه مسئولیت

بر ورثه تحمیل کرده است و حق بیمه‌ای که آن ورثه می‌گیرند همان ارثی است که احتمالاً اگر این شخص قبل از آنها بمیرد از مالش ارث خواهند برد. پس در این مورد بخصوص که آن شخص، خساراتی به افراد دیگر وارد می‌کند و باید در افزایش دیه ای به آنها بپردازد - به شرط اینکه وارد کردن خسارت از روی خطا باشد نه عمد - دیه را خودش نمی‌پردازد، دیگران از ناحیه او می‌پردازند.

این دیگران همانهایی هستند که گفته شد. آیا منحصر به آنها است؟ خیر؛ اگر شخصی همچو کسانی را نداشته باشد در اینجا گفته می‌شود اگر این شخص «مُعْتَقی» داشته باشد - یعنی فرضاً این شخص برده‌ای بوده و این برده مولائی داشته و این مولا او را آزاد کرده است - آن مولای سابق باید دیه این شخص را بپردازد.

در اینجا می‌گویند دیه بر عهده مُعْتَق است. حالا اگر کسی باشد که مُعْتَقی نداشته باشد، اصلاً يَكْ اَدَمٌ حُرّی است؛ هیچوقت بنده و برده نبوده و از این چندین طبقه وراثت هم هیچکس را ندارد آن وقت اصطلاحاً می‌گویند ببینیم آیا «ضامن جریره» داشته است یا خیر. «ضامن جریره» دیگر خیلی نزدیک به بیمه است. اصولاً می‌توان گفت «ضامن جریره» خود نوعی از بیمه است. يَكْ نوع بیمه و قرارداد است که اسلام هم آن را امضاء کرده.

«ضامن جریره» چیست؟

وقتی دو نفر بایکدیگر عقدی برقرار می‌کنند که اگر احیاناً

من از روی اشتباه دیه‌ای بر کسی وارد کردم تو پیردازی. حالا یا تمامش یا نصفش را. و اگر تو جنایتی را نه از روی عمد بلکه از روی خطا انجام داده‌ای و باید دیه بپردازی، آن خسارت تو را یا نصف آن را هم من بپردازم. این دیگر خیلی نزدیک به بیمه می‌شود، اصلاً صد درصد بیمه است. به جهت اینکه این دیگر يك امر قرار دادی است؛ دو نفر با یکدیگر قرارداد می‌بندند در صورتی که یکی از آنها خسارتی بر شخص ثالث وارد کرد آن وقت خسارت را دیگری بپردازد یا دیگری در پرداخت این خسارت شریک بشود؛ هر جور که قرار داد بکنند. می‌گویند اگر مَعْتَق هم ندارد، اینجا دیه را «ضامن جریره» می‌دهد. حالا اگر کسی بود که نسه آن چنان ورثه‌ای داشت، نه معتق داشت و نه ضامن جریره، آیا از ناحیه فرد دیگری تأمین شده و بیمه شده هست؟ اگر هیچ‌يك از اینها نباشد اینجا است که می‌گویند دیه را امام باید بپردازد. مثل اینکه می‌گوئیم دولت باید بپردازد. ممکن است شما برسید که آخر سر این قضیه چیست؟ این قراری که اسلام بر افراد تحمیل کرد، در واقع در مقابل اثری است که همه اینها می‌برند مگر نه اینست که اگر انسان بمیرد وارثش همین افراد هستند؟ یعنی آن طبقه‌ای که برادر، عمو و امثالهم هستند، البته با این استثناء که زن در پرداخت دیه شریک نیست. یعنی اگر انسان خواهر داشته باشد او ملزم نیست، برادر اگر داشته باشد باید دیه بپردازد ولی خواهر اگر داشته باشد خیر.

یا عمو اگر داشته باشد در پرداختن دیه شریک است و اسی عمه

بیمه مسئولیت

اگر داشته باشد نه، دائی که از ناحیه مادر منسوب است هیچ، از آنجا که اینها وارث هستند. به همان دلیلی که اگر يك روزی بمیرد، وارثش هست همچنین يك روزی هم اگر جنایتی بر کسی وارد کرد باید بپردازد. باز در باب ارث مگر این طور نیست که اگر شخصی 'مرد و ورثه' ای نداشت می گویند اگر معتق دارد وارثش معتق است، اینجا هم می گوئیم اگر وارث نداشته باشد معتق دین را باید بپردازد. در آنجا اگر معتق نداشته باشد می گویند وارث، ضامن جریره است، اگر ضامن جریره هم نداشته باشد می گویند وارث امام است. مگر نمی گویند اگر کسی بمیرد و هیچ وارثی نداشته باشد امام وارث است؟ «امام وارث مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ» است. در اینجا هم امام پرداخت کننده دیه جنایت است از ناحیه کسی که هیچ پرداخت کننده دیگری نداشته باشد. پس این بحثی که مادر باب دیه بر عاقله در فقه داریم خیلی نزدیک به بحث بیمه است و من ندیده ام علمائی که در باب بیمه بحث کرده اند این مطلب را آورده باشند.

در اینجا ممکن است بپرسید چرا این دیه را خود شخص نپردازد؟ پاسخ این است که آنچه ما گفتیم در وقتی است که این ورثه توانائی پرداخت دیه را داشته باشند.

این يك چیزی است مثل همان مسئله بیمه؛ و این خسارتی است که ناگهان متوجه انسان می شود. دقت کنید؛ در واقع انگار که می خواهد بگوید این انسان يك عمر می آید زحمت می کشد و بعد وقتی که مرد يك عده دیگر مالش را می برند. آخر آن کسانی

که بعداً می آیند و مال او را مفت و مجاناً می برند باید يك تعهدی هم در مقابل او داشته باشند! این تعهدی است که شارع مستقیماً برای وراثت در مقابل ارثی که هجانی می برند قرارداد داده است.

البته این مسئله در زمان حیات فرد مطرح است و هنوز صحبت از ارث نیست. و در واقع اسلام ارثی را که انسان قهراً برای وراثت باقی می گذارد از قبل به منزله يك حق بیمه تلقی کرده است. حق بیمه ای که آنها خود قرارداد بسته اند، ولی اسلام اجباراً این چنین تلقی کرده است نوعی بیمه اجباری است. همین ارثی که این شخص احتمالاً بعدها برای این ورثه بجا خواهد گذاشت، در مقابل خسارت هایی که متوجه او می شود از نظر اسلام به عنوان «حق بیمه» تلقی شده است، اگر چه این وراثت احتمالی باشد. این حرف خیلی هم منطقی است. معلوم می شود که ارث آن قدرها هم مفت به دست نیامده. ارثی که انسان به طبقه آینده یا به ضامن جریره یا به معتق یا به امام می پردازد، همین طور مفت مفت هم نیست. يك تعهدی هم آنها در مقابل يك سلسله از خساراتی که متوجه انسان می شود دارند ولو اینکه خود این شخص هم توان مالی داشته باشد. مگر در باب بیمه شما چه می گوئید؟ در باب بیمه آیا می گوئید که بیمه گزار خودش امکاناتش خیلی وسیع است و حتماً خودش می پردازد یا اینکه نه، دیگر من وقتی حق بیمه می دهم حتماً باید خسارت را شرکت بیمه بپردازد - این يك مسئله، مسئله بعد

بیمه مسئولیت

مسئله‌ای است که عرض کردیم که این بیمه در مقابل مسئولیت است. این مسئولیت را ما به طور اجمال مسئولیت حقوقی می‌نامیم. البته در باب بیمه هم می‌گویند که بیمه هیچوقت شامل مسئولیت‌های جزائی نمی‌شود. کما اینکه بدون شك شامل مسئولیت‌ها عمدی یعنی تعهدهای حقوقی عمدی هم نمی‌شود. چون این اصلاً معقول هم نیست که به کسی بگویند اگر مال کسی را عمدتاً تلف کنی مامی پردازیم. آن وقت می‌رود مال مردم را تلف می‌کنند و از بین می‌برد و می‌گوید خوب شرکت بیمه بیا بدهد. انواع مسئولیت

مادر فقه باب بسیار وسیعی داریم، در ابواب مختلف هم البته این مسئله هست و يك نام خاص ندارد ولی گاهی وقتها نام این را همان ضمان می‌گذارند به معنای «متعهد بودن»، و «مسئول بودن» و «ضامن بودن». یکی از کسانی که مسئول مال مردم است «غاصب» است یعنی اگر کسی مال دیگری را عدواناً تحت استیلاي خودش قرار دهد مسئول این مال است. برای غاصب سه حکم است: اول اینکه غصب کردن و استیلاي عدوانی بر مال غیر، حرام است، دوم واجب است که فوراً مال مردم را به صاحبش رد کند. این دورا «حکم تکلیفی» می‌گویند. يك حکم وضعی هم دارد. حکم وضعی آن این است: مادامی که مال در استیلاي غاصب است اگر مال تلف بشود، مسئول این مال، غاصب است و لو اینکه غاصب عمداً هم مال را تلف نکرده باشد. وقتی تقصیری هم نکرده یعنی منتهاد رجّه رعایت حفظ آن مال را کرده ولی در وقتی که در دست او بوده تلف شده غاصب اینجاضامن است، مثلاً

اگر اتومبیلی را به زور از کسی غصب کند و در ضمن بخواهد که اتومبیل را نگه دارد، (چون این را برده که برای خودش نگهداری کند)، کمال مراقبت را هم کرده ولی این اتومبیل را اتفاقاً دزد می برد، غاصب اینجا ضامن است. پس غاصب مطلقاً ضامن است و لو اینکه تقصیری هم در اتلاف مال نداشته باشد بلکه منتهای رعایت را هم کرده باشد. وحتی «الْغَاصِبُ يُوْخِذُ بِأَشَدِّ الْأَحْوَالِ» یعنی غاصب به سخت ترین احوال هم گرفته می شود یعنی اگر کسی مال دیگری را غصب کرد و در وقتی که می خواهد مال را بپردازد يك وضعی است که باید خسارت خیلی زیادی را متحمل شود تا بتواند این مال را به صاحبش رد کند، باید این خسارت را هم متحمل بشود. مثلاً این مال را يك طوری برداشته و برده که حالا اگر بخواهد پس بدهد باید خیلی زیاد خرج بکند تا بتواند این مال را به صاحبش برساند و چند برابرش را هم باید خرج کند. شارع می گوید باید خرج بکند چون خود غاصب مسئول است.

اما آیا این مسئله اختصاص به غاصب دارد یا در غیر غاصب هم، چنین موردی هست؟ می گویند در «عقد فاسد» هم این طور است. یعنی اگر معامله ای کردیم که این معامله باطل بود، حالا به يك علتی مثلاً شما اتومبیلی خرید و فروش کردید ولی اتومبیل شما مقبوض و معامله ثان باطل بود البته به يك دلیلی از ادله ای که در باب معامله هست این اتومبیل اصلش باطل بود و اتومبیل شما که در دست آن مشتری است حکم غصب را دارد یعنی اگر اتومبیل تلف بشود ولو او مقصر نباشد، ضامن اتومبیل است. کما اینکه پول او هم اگر در دست شما باشد

بیمه مسئولیت

شما ضامن این پول هستید و حتی اگر این پول بدون تقصیر شما از بین برود باز شما مسئول و ضامن هستید.

در غیر «مقبوض به عقد فاسد» چگونه؟ در اینجا يك وقت است که یَد، یَدِ امین است. اگر انسان امین باشد، امین، ضامن نیست مثل اینکه شما مال را يك جائی به امانت سپردید، و دیعه سپردید در يك جائی، و یانه، مثل مستأجر، مستأجر هم امین است يك کسی اگر خانه ای و یا و یا اتومبیلی را کرایه می کند. (اجاره می کند)، این حکم امین را دارد. امین ضامن نیست مگر اینکه مقصّر باشد یعنی اگر بدون تقصیر او این مال تلف بشود او ضامن نیست. شما اتومبیلی را کرایه بکنید از کسی بدون اینکه شما در رعایت آن کوتاهی کرده باشید و اتفاقاً دزد ببرد شما ضامن نیستید ولی اگر شما در حفظ اتومبیل کوتاهی کرده باشید مثلاً اتومبیل را يك جائی گذاشتید که خوب شما نمی بایست این جا می گذاشتید بعد دزد آمده و برد، شما اینجا ضامن هستید پس امین ضامن نیست اگر که در حفظ آن مال تقصیر نکرده باشد و ضامن هست اگر خودش تلف کرده باشد یا در حفظ آن مال تقصیر کرده باشد بنابراین مستأجر که امین است هر خسارتی که بر خانه وارد بیاید اگر منشأ آن کوتاهی او بوده ضامن است اگر او کوتاهی نکرده خوب يك خسارتی است که او ضامن نیست. مثلاً هواپیمائی از آسمان افتاد و آن خانه را خراب کرد. او دیگر ضامن نیست چون که به او مربوط نبوده. اینها نوعی مسئولیت است. می گویند که اساساً غیر از یَدِ امین هر یَدِ دیگری حکم غاصب را دارد. در ضمانت البته ممکن است حرام

نباشد ولی ضامن است مثلاً شما اگر مالی را از کسی بخرید به خیال شما مال، مال خود اوست بعد معلوم می شود این مال، مال دزدی است. الآن دست شما مانده - شما غاصب نیستید - شما که از او غصب نکرده اید. شما به این قصد هستید که پول دادید و این جنس را خریدید؛ ولی از يك طرف هم شما امین نیستید. شما الآن ضامن این مال هستید و اگر تلف بشود ولو بدون تقصیر هم تلف بشود باز شما ضامن هستید. منتها در اینگونه موارد شما اگر چه ضامن هستید و باید خسارت بپردازید ولی حق هم دارید به آن کسی که سبب شده شما این خسارت را بپردازید، یعنی آن دزدی که این را به شما داده مراجعه کنید و از او بگیرید. صاحب مال می تواند به آن دزد مراجعه بکند اگر پولش را از آن دزد گرفت دزد حق مراجعه به شما ندارد ولی اگر صاحب مال به شما مراجعه کرد حق دارد که از شما بگیرد و شما هم باز حق دارید که بروید و از آن دزد بگیرید. به این دلیل که آقا من که ندزیده بودم و تو دزدیده بودی پس تو منشأ خسارت شدی و تو باید به من بپردازی. پس يك نوع مسئولیتی که هست مسئولیت غاصب است یا کسی که در حکم غاصب است، و یا مسئولیتی که امین دارد.

يك نوع مسئولیت دیگر، که با مسئله بیمه مربوط می شود مسئله اتلاف است، اتلاف به هیچ وجه مستلزم این نیست که انسان مالی را غصب کرده باشد، و مستلزم این نیست که اصلاً آن مال در اختیار او و در تصرف او بوده باشد. ما در فقه قاعده ای داریم که فکر می کنم مضمون حدیث است و يك قاعده فقهی است قاعده: مَنْ أَقْلَفَ مَالًا غَيْرَ،

بیمه مسئولیت

فَهُوَ ضَامِنٌ . هر کسی به هر شکلی سبب اتلاف مال غیر بشود ضامن است. در باب غصب گفتیم اگر چه ادا اتلاف نکرده باشد و خود بخود تلف شود باز هم ضامن است. ولی این مسئله مسئله اتلاف است. هر کسی که موجب اتلاف مال غیر بشود ضامن است. ممکن است شما سؤال کنید آیا مقصود اتلاف عمدی است یا اتلاف غیر عمدی راهم شامل می شود نه این اعم است از اتلاف عمدی و غیر عمدی، اتلاف عمدی که خوب واضح است. من اگر عمداً مال شما را از بین ببرم مثلاً کاسه چینی شما را عمدتاً زمین بزنم و بشکنم، اتومبیل شما را عمدتاً بزنم و خراب کنم، خوب شک ندارد که من ضامن هستم. ولی در اتلاف، لازم نیست عمدی باشد، سهوی هم باشد همینطور است. مثلاً من همینطور که دارم اینجا راه می روم پایم به کاسه چینی شما برخورد و بشکند باز من ضامن هستم. حتی اگر من در خواب باشم و پایم به یک چیزی که مال غیر است برخورد، و آن مال از بین برود باز هم من ضامن هستم. پس در اتلاف مال، غیر از شرط ضمان تعهدی در بین نیست. تنها شرطش اینست که آن اتلاف به سبب من شده باشد، یعنی من اینکار را کرده باشم.

اینجا است که راه مسئله بیمه شخص ثالث باز می شود. چون در بیمه شخص ثالث هم مسلماً مقررات اینطور می گویند و بنابراین می آیند تعیین می کنند که تقصیر چه کسی بوده. نمی گویند تقصیر چه کسی بوده؟ اینکه «تقصیر با کیست؟» معنایش اینست که آیا این فرد به در می صدمه زده یا آن یکی به این. در باب اتلاف در فقر حتی اینکه این اتلاف به عمد بوده یا سهوی بوده شرط

نیست، همینقدر که این کار را انجام داده باشد کافی است. بنابراین اگر دو نفر دارند از يك مسیری عبور می کنند و یکی در خط سیر خودش دارد می رود و دیگری از مسیر خودش خارج می شود یا سرعتش را بیش از اندازه قرار می دهد، و این به طرف مقابل می زند و خسارتی بر او وارد می کند اگر تشخیص عرف این باشد که ائتلاف کننده اینست، یعنی ضرر زننده اینست؛ شرعاً مسئول است و تا وقتی شرعاً مسئول باشد، بیمه اش هم اشکال ندارد، بیمه ایست در زمینه مسئولیت های شرعی. يك شكل دیگر از مسئله مطرح است که باید دید در این موارد در بیمه امروز چه می کنند و آن این که می گویند بیمه شامل خساراتی که شخص عمداً وارد می کند نمیشود خوب این حرف درست؛ شامل خساراتی که خطئاً صورت می گیرد می شود. ما يك شق سوم می داریم آیا این شق سوم از نظر قوانین بیمه عمدی شمرده می شود که در نتیجه بیمه شامل آن نمی شود؛ یا خطئی است و بیمه آنرا شامل می شود. و آن مسئله اینست که هم از جنبه حقوقی و هم از جنبه قضائی مطرح کرده اند. یعنی این مسئله هم در باب غصب مطرح می شود و هم در باب قصاص و دیات. و آن این است که گاهی انسان منشأ يك تلف مالی و یا يك جنایت می شود به طور مستقیم - ولو خطا هم باشد بطور مستقیم - مثلاً شما سنك را بر داشته پرتاب کرده و مثلاً می خواهد گربه ای که آنجا بوده فرار بدهد. اتفاقاً سنك به سر کسی می خورد و سر او را می شکند، اینجا خطئی است ولی بالاخره يك کاری است که مستقیم

بیمه مسئولیت

آن کار را انجام داده . يك وقت است که انسان يك کاری را به طور مستقیم انجام نمی دهد. به طور غیر مستقیم انجام می دهد. مثلاً خانه اش را می سازد و سرتیر آهن را از دیوار خانه اش بیرون می آورد بعد يك آدمی که آمده از آنجا عبور کند - از توی خیابان بگذرد - سرش به آنجا خورده و می شکند - این در صورتی است که دیه وارد بشود - یا نه فرض کنید باربری يك بار بلور در پشتش بوده و سرش پائین بوده و متوجه نبوده ؛ آمده از توی خیابان عبور می کرده يك دفعه سر آن تیر آهن به آن بلورها خورده و می شکند. اینجا چطور؟ اینجا است که يك مسئله خیلی دامنه داری را طرح کرده اند . گفته اند اتلاف مالی و جنایت در باب دیات بردو قسم است یا مباشرتاً است یا تسبیحاً . این باب مباشرت و تسبیح يك بابی در فقه است. کُلّی مطلب از نظر فقهاء هیچ محل بحث نیست که فعل تسبیحی هم عیناً مثل فعل مباشری است اما مثال های زیادی پیدا می شود که محل تردید پیدا می شود. آیا اینجاها را باید فعل تسبیحی شمرد یا فعل تشریحی - حالا این موارد را توجه بفرمائید و از جمله مواردی که در باب فعل تسبیحی هست که خیلی هم محل ابتلاء هست اینست که اگر انسانی انسان دیگر را سبب قرار دهد آنجا چطور؟ یعنی يك کسی يك نفر دیگر را مأمور می کند برای وارد کردن تلف و خسارتی بر مال کسی ، قضیه المأمور معذور از همین قبیل است دیگر آیا اینجا المأمور معذور است یا نه؟ اینهم خودش مسئله ایست که بعداً عرض می کنم. حالا ممکن هم هست که ما اول این مسئله را ذکر نکنیم برای اینکه مسائلش کوچکتر است. در صورتی که اتلاف تسبیحی

به این شکلی باشد که عرض کردم. که آن سببی که انسان به موجب آن سبب چیزی را تلف می کند، يك انسان دیگر باشد. اینهم دو جور است. يك وقت هست که آن انسان دیگر مجبور است، و يك وقت هست که آن انسان دیگر مجبور نیست. مقصود از مجبور بودن که به آن در اصطلاح اِکراه می گویند اینست که مثلاً يك آدمی تهدید شده است از ناحیه شخص دیگری، شخص دیگر به او گفته تو باید بروی و این ضرر مالی را باید به آن شخص وارد کنی و اگر این ضرر را به او نزدی من این ضرر را بر خود تو وارد می کنم و اگر این کار را نکنی چنین و چنان می کنم یا می کشمت یا زندان می اندازمت یا نه فلان مقدار از تو پول می گیرم؛ این را اِکراه و اجبار می گویند. ولی يك وقت هست که نه؛ محبت از اِکراه و اجبار نیست محبت اختیار است مثل يك کسی که به اختیار خودش آمده و نوکر يك کسی شده یا نوکر يك دستگاه شده هیچ اجباری هم ندارد. او فقط نوکر است دیگر. از امروز هم اگر بخواهد نوکر نباشد خوب نوکر نیست. اگر انسان مجبور نباشد بدون شك او مباشر ضامن است بنابراین المأمور معذور در اینجور موارد هیچوقت صدق نمی کند. این ضامن است.

باید دید که آن کسی که فرمان داده چطور؟ آیا او هم ضامن است یا او ضامن نیست. هر دوی آنها ضامن هستند؛ یا فقط آن کسی که مقصدی شده ضامن است. مقصدی که بطور قطع در اینجا ضامن است، و بعید هم نیست که آن آمر هم ضامن باشد. ولی معنای ضامن بودن

بیمه مسئولیت

اینجا این است که صاحب مال حق دارد تاوان مال خودش را هم از کسی که مباشرتاً متصدی است بگیرد و هم از کسی که فرمان داده بگیرد. از هر دو حق دارد بگیرد. ولی اگر یکی مجبور باشد - اختیاری نباشد - آن واسطه مجبور باشد نه مختار، اینجا باز می گویند که: يك وقت در مورد دماء است - در مورد خون است - يك وقت در مورد مال. در مورد خون هیچ اجباری برای انسان عذر نیست یعنی اگر کسی را مجبور بکنند به کشتن يك نفری - معنی مجبور کردن تهدید است دیگر - یقین هم داشته باشد که اگر این فرمان را اجراء نکنند بعد يك خسارتی خیلی شدید برای خودش که حدا کثرش قتل است دیگر. بالائن از قتل نیست، خودش را می کشند. آیا این مجبوز می شود برای شخص مکره که اقدام بکند برای قتل يك بی گناه، به حکم اِکراه و اجبار شدیدی که پشت سرش هست و حدا کثر این شدت هم هست که حدا کثر آن شدت کشتن او است، می گویند نه «لا اِکراه فی الدماء» در مورد دماء اِکراه نیست. خوب؛ اگر اینجور بود پس بنا بر این باید لشکر یزید و معاویه هم يك عده شان معذور باشند! واقعاً هم همینجور بوده، تهدیدشان می کردند، می گفتند اگر نکنید خانه تان را خراب می کنیم، و اگر نکنید حقوقتان را قطع می کنیم و اگر نکنید می کشیمتان و از این حرفها، ولی نه، «لا اِکراه فی الدماء» در مورد دماء اِکراه نیست. در مورد اموال چطور؟ حالا من اگر تهدید بشوم به اینکه فلان ضرر مالی را باید به يك شخصی بزنم اینجا چطور؟ اینجا البته تفصیل دارد. يك وقت هست که انسان به يك

اُشُد از آن تهدید می‌شود. می‌گوید این کار را باید بکنی. اگر نکنی
 قورا می‌کشم. هیچ مانعی ندارد که این کار را بکنند و او هم ضامن
 نیست و آن فرمان‌دهنده ضامن است یعنی آن خسارت را فرمان‌دهنده باید
 بدهد نه آن فرمانبردار، ولی يك وقت هست که نه، آن خسارت به آن
 شدت نیست آن وقت باید دید برابر با اوست یا کمتر از او است. غالباً
 می‌گویند اگر همین قدر که پای اکراه آمد - همین مقدار که
 اکراه صدق بکند - در امر مالی انسان معذور است مکره معذور
 است و مکره - اکراه کننده - ضامن و مسئول. البته در امر
 مالی نه در امر غیر مالی. خوب این در مورد فعل تسبیحی که واسطه،
 شخصی باشد که مکره و مجبور باشد يك مسئله دیگر هم در اینجا
 محتل ابتلاست. اگر کسی مثلاً برای اخذ مال خودش - مخصوصاً
 اگر حَق هم باشد - برای اخذ مال خودش به ظالمی شکایت کند و
 آن ظالم يك خسارتی بر این شخص وارد بکند یعنی غیر از آن میزان
 مالی که از او پس می‌گیرد و به صاحب اصلیش می‌دهد يك خسارتی هم
 از او بگیرد. نظیر همانهایی که يك کسی يك سندی دارد. سندش را
 به اجراء می‌گذارد و بعد می‌آیند و يك حَق اجراء - عشریه داد گستری -
 از این شخص می‌گیرند. آیا آن مدیون می‌تواند شرعاً بگوید من
 که دیگر بیش از صد تومان به شما مقروض نبودم شما رفتی شکایت
 کردی و صد و ده تومان از من گرفته‌اند. این ده تومان را تو خودت
 باید بپردازی. تو برای این کار سبب شدی. یا نه؟ می‌گویند نه این
 مسئول این کار نیست البته آن ظالم اگر بناحق گرفته باشد - و بناحق

بیمه مسئولیت

بگیرد - او خودش باید بپردازد. آنکه شکایت کرده نباید بپردازد. البته موارد این هم خیلی فرق می کند ولی در تمام موارد این حکم یکسان است. مثلاً: فرق است بین اینکه مادستگاهی که این پول را می گیرد آن را شرعی بدانیم یا ندانیم. خود دستگاه «فی حد ذاته» اگر فرضاً شرعی باشد، آیا این پول را بطور غیر مشروع مأمور گرفته یا بطور قانونی گرفته باشد، مثلاً آن مأمور آمده باشد از خودش اخذ کرده باشد. شکایت کننده اجبار به شکایت داشته است - یعنی راهش منحصر بوده مثل خیلی وقتها که خوب دیگر راه منحصر است - مثلاً آدم سندی دارد و پولی از کسی طلبکار است، تا به اجراء هم نگذارد آن طرف نمی دهد، یا اینکه اجبار هم نداشته باشد چون بهر حال در تمام این موارد این شخص ضامن نیست بنابراین تفصیلش هم دیگر تفاوت نمی کند. بهر حال اینست که می گویند اگر کسی به ظالمی شکایت بکند و آن ظالم از او مالی را بغیر حق بگیرد آن شکایت کننده ضامن این مال نیست فقط آن ظالم اگر به ظلم گرفته باشد این ظالم ضامن است. این در آن جاهائی است که انسان ضرری را بر غیر تسبیب بکند و آن واسطه خودش انسانی است که مواردش را عرض کردم. ولی آنجائی که موارد انسان نباشد در اینجا يك مسائلی داریم می گویند که اگر کسی چاهی را در معبر بکند و بعد انسان یا حیوان یا اتومبیلی - فرق نمی کند - در آن بیفتد و خسارتی وارد بشود ضامن است. برای اینکه به طور عادی معبر که نباید مثلاً گودالی در آن وجود داشته باشد. مردم همینطور بخیال خودشان دارند می روند و خیال می کنند که خیابان و جاده صاف است

بعد یکدفعه مواجه می‌شوند که در یکجائی درتوی کوچه و خیابان کسی آمده گودالی کنده و ماشین می‌افتد و می‌شکند آن کسی که این کار را کرده ضامن است. اگر کسی در معبر يك شیء لغزنده‌ای بیندازد مانند پوست خر بزه، بعد يك کسی بیاید از آنجا بگذرد بعد بیفتد و دیه‌ای بر او وارد شود یا نه خسارت مالی بر او وارد بشود و یا يك چیز شکستنی در دستش بوده آنهم بیفتد و بشکند آن کسی که آن پوست خر بزه را انداخته ضامن است چون او سبب این کار شده یا اگر کسی حتی يك چیزی را بطور غیر عادی در معبر قرار دهد و يك کسی که بر حیوانی سوار است بیاید آن حیوان بادیدن آن چیز که يك امر غیر عادی است رم بکند و در اثر رم کردن خسارتی بر آن شخص یا همان حیوان وارد شود باز همان شخص ضامن است. کسی اگر ناودانی در راهی باز کند و این ناودان به دیگران ضرر بزند همین طور که من الآن به تیر آهن مثال زدم که از ساختمان بیرون بیاید، به همین ترتیب ناودان را بیرون کرده و بعد کسی بیاید از آنجا بگذرد و جنایتی بر او وارد شود یا حتی ناودان را به جوری باز کرده که آب در راه مردم می‌ریزد مثلاً یکدفعه لباسهای مردم را کثیف می‌کند و نه تنها کثیفی که فقط کثیف کرده باشد بلکه ضرر می‌زند مثلاً يك لباسهایی هست مثل همین عباهای خاکی خودمان که اگر يك دفعه آب به آن برسد دیگر به درد نمی‌خورد. حیوان کسی درجائی بسته شده است؛ مثلاً يك کسی اسب خودش را به يك تیر یا درخت بسته است دیگری برود و آن اسب را باز کند و آن اسب فرار کند و گم شود، ضامن آن است. مرغ کسی

بیمة مسئولیت

در قفس است؛ درب قفس را باز کند و آن مرغ بیرون برود ضامن آن هست .

اگر گله‌ای را چوپانی رعایت می‌کند، يك کسی بیاید آن چوپان را بردارد به زور از آنجا ببرد و گله بی‌چوپان بماند بعد به این گله خسارتی وارد شود، می‌گویند این دوجور است. يك وقت خسارت اتفاقی وارد می‌شود که احیاناً اگر چوپان هم می‌بود آن خسارت وارد می‌شد، نه، آن حکم مغضوب را ندارد که ضامن باشد. ولی يك وقت هست که آن گله در يك جائی هست که در مظان گرگ و درنده و اینها است؛ چوپان باید باشد که گله را حفظ کند و بعداً هم این گله‌ای که خطر به آن وارد می‌شود واقعاً منشأ خطر، نبودن چوپان باشد در این صورت شخصی که این کار را کرده ضامن است. مثالهای زیادی داریم که بعضیهایش را الآن عرض می‌کنیم. کسی اگر در خانه دیگری را باز بگذارد که بعد دزد بیاید آنجا و چیزی ببرد، آیا ضامن است یا ضامن نیست؟ اینجارا می‌گویند ضامن نیست بینید اینها فقط قاعده است، اجتهاد است ما فقط يك قاعده «مَنْ أَقْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ» داریم که فقیه این قاعده را گرفته و در موارد، این قاعده را تطبیق می‌کند و همه حرف فقیه هم اینست که در کجا اتلاف به این نسبت داده نمی‌شود. يك مواردی هست که خوب واقعاً به این نسبت داده می‌شود یعنی او برای این کار سبب شده. ولی يك مواردی هست که دخالت این شخص در آن کار خیلی ضعیف تلقی می‌شود یعنی عرف او را منشأ برای این کار تلقی نمی‌کند توجه کردید؟ عرف این

را منشأ برای این کار تلقی نمی کند و به علاوه مسئله به این شکل مطرح است که در آنجائی که واسطه فعل یک انسان است باجائی که واسطه و مباشر فعل چیز دیگری غیر انسان باشد فرق می کند مثل همین مثال دزدی که الآن عرض شد. ممکن است الآن این سؤال برای شما پیش بیاید که چه فرق است بین اینکه انسان در ب قفس را باز کند و آن کبوتر فرار کند یا آن قناری فرار بکند و بین اینکه در ب خانه را باز بگذارد که دزد بیاید در خانه قالیچه را ببرد. چطور در آنجائی گویند شما حتماً ضامن هستید ولی اینجائی گویند ضامن نیستید. در اینجائی انسان در کار است که آن انسان بهر حال ضامن است که آن خود دزد است. اینجامسئله، مسئله اقوائت سبب از مباشر یا مباشر از سبب است. - درست توجه بفرمائید - آنجائی که انسان فاعل بالتسبیب است ولی فاعل بالمباشر هم يك انسان است؛ اینجا می گویند که گاهی این دو انسان به اندازه یکدیگر دخالت دارند. آن انسان مسبب و انسان سبب به يك اندازه دخالت دارند. گاهی وقتها سبب یعنی آن مباشر دخالتش قوی تر است. گاهی مسبب دخالتش قوی تر است. اگر در يك جا دو انسان دخالت داشته باشند و دخالت یکی قوی تر تشخیص داده شود از دخالت دیگری، آن دیگری ضامن نیست. در مورد مکره و مکره، سبب، اقوای از مباشر است یعنی آنکه فرمان می دهد و مجبور می کند که حتماً تو باید چنین کاری کنی و اگر نکنی فلان خطر را متوجه تو می کنم، اینجا آن انسان مسبب دخالتش اقوی است از آن انسان سبب مجبور، و لهذا ما در آنجا می گوئیم

بیما مسئولیت

مکره ضامن است نه مکره. اما در اینجا يك انسان در ب خانه را باز می گذارد، بعد يك انسان دیگری که دارای اراده و اختیار است می آید قالیچه را می دزدد. در اینجا ضامن این انسان دیگر است یعنی اینجا مباشر اقوای از سبب است، پس بنا بر این يك وقت است يك کسی در ب خانه دیگری را باز می گذارد که همین طور که گفتیم دزد می آید قالیچه را می برد، اینجا می شود گفت ضامن نیست چون دزد اینجا ضامن است ولی اگر انسان در ب خانه کسی را باز بگذارد که در نتیجه مثلاً يك حیوانی داخل این خانه بشود و يك خسارتی وارد کند اینجا را باید گفت ضامن است. پس علت عدم ضمانت آنجا ضمانت يك انسان دیگر است - اقوائیت مباشر است نه اینکه این سببیت ندارد - نه، مباشرت آن اقوا است از سببیت این، و در جایی که پای انسان دیگر نباشد مثل همین مثالی که عرض کردم، خود شخص قاصر است یا مثلاً فرض کنید يك کسی کلید اتومبیل را می گیرد بعد می رود در ب را باز کند يك چیزی می خواهد بردارد وقتی که بر می گردد دیگر در ب اتومبیل را قفل نمی کند بعد يك ضرری وارد می شود. اگر دزد بیاید باز دزد مسئول است و اگر نه از يك راه دیگری ضرری وارد شود این شخص خودش ضامن خواهد بود. اگر کسی دیواری را کج بنا کند، یا نه از اول راست بنا کرده ولی این دیوار بعد خراب شده - یعنی کهنه شده، فرسوده شده - متمایل شده بعد در اثر ریختن این دیوار جنایتی بر انسانی وارد بشود یا مالی از انسانی تلف بشود آیا صاحب آن دیوار و آن خانه ضامن است یا ضامن نیست. ضامن است در مورد اول. این يك مسئله محتل ابتلائی هم

هست بینید این مسأله از يك جای دیگری خیلی محل ابتلاء می شود خانه‌هایی که افراد به اجاره می دهند، اگر این خانه‌ها کهنه و فرسوده باشد یعنی مظانّ خرابی باشد، احتمال سقوط داشته باشد و بعد سقوط بکند بر آن مستأجر - یا احیاناً شخص دیگری اگر آنجا بوده - خلاصه مالی اگر از بین برود و یا جانی از بین برود، این ضامن است. هم شرعاً بر او واجب بوده است اینکار و هم علاوه بر این مسئله شرعی ضمان ضمه‌ای هم دارد باید بپردازد و خیلی از این جور چیزها اتفاق می افتد که يك خانه‌های کهنه فرسوده به اصطلاح کلنگی را اجاره می دهند مثلاً احتیاج به گاه گل دارد، گاه گل نمی کنند بعد باران می آید بعد آبچك می کند و بعد خراب می شود و خسارت ها دارد می آید، در این جور جاها آن مالک ضامن است. خوب اگر کسی بیاید به دیوار کسی تکیه بدهد مثلاً مثل باربری که بیاید به دیواری تکیه بدهد، و دیوار خراب شود حالا نگوئید دیواری که بایك تکیه دادن خراب بشود، خوب این دیوار کهنه بوده است. اینجا باز می گویند که مسأله همین است. اگر واقعاً وضع آن دیوار يك وضعی بوده که خوب دنبال بهانه‌ای بوده که خراب بشود آن صاحب دیوار ضامن است اما اگر نه وضع آن دیوار اینجور نبوده ولی این تکیه اش يك تکیه‌ای بوده که اصلاً خراب کننده بوده، آن کسی که این کار را کرده او ضامن است. آنوقت اینجا مثال‌هایی و مواردی می آید مثل آنجائی که انسان حیوانی دارد حیوانش را رها می کند و این حیوان می رود در جائی دیگر خرابی می کند آیا این ضامن است یا ضامن نیست. دیگر مثال‌های متعددی می آورند. ضابطه در همه اینها عرض کردیم

بیمه مسئولیت

این است که عُرْفاً صدق بکنند که این شخص منشأً اتلاف شده، این قاعده و ضابطهٔ کلی است و در جائی که يك انسانِ دیگر دخالت دارد باز ضابطه این است که آن انسان مسبب و انسانِ سبب کدام يك از اینها دخالتشان اقوی، تشخیص داده می شود و کدام يك ضعیفتر.

پیش و پاسخ

س: گاهی می‌شود که می‌دانیم شخصی گناهی نکرده. فرض کنید از طرف کسی تهدید می‌شود که اگر این فرد را اعدام نکنی خودت را اعدام می‌کنیم یا حتی تهدید هم نمی‌شود، در اینجا چطور خواهد بود؟

استاد به هر صورت که باشد او چنین حقی ندارد. گفتیم دردماء حتی تهدید هم اثر ندارد و حتی اگر بگویند: خودت را می‌کشیم، نباید قبول کند.

س: در این مورد سؤال را چگونه مطرح می‌کنیم؟ فرض کنید که فردی مأمور تشکیلات قضائی است یعنی در تشکیلات اجرائی نقش دارد و فردی را که جنایت کرده و قانوناً محکوم به اعدام است. اعدام کند آیا این مأمور اعدام، وظیفه دارد که راجع به صحت این حکم (که آیا محکوم واقعاً گناهکار بوده یا نه) تحقیق کند؟

استاد: در اینگونه موارد از نظر فقهی غیر از مجتهد عادل جامع الشرایط کس دیگری حق ندارد چنین حکمی بدهد.

بیما مسئولیت

س : اگر حکم دهنده قاضی باشد چگونه؟

استاد : اگر این مأمور اجرای حکم ، «حکم دهنده» را حاکم شرعی بداند آنوقت می تواند بنا را بر صحت بگذارد ولی اگر او را حاکم شرعی نمی داند اینجا دیگر جای «اصالة الصلحة» نیست. اینجا اگر کسی بگوید: انشاء الله صحیح است ! نهی ، اینجا جای این حرفها نیست.

س : در مقدار ضمانت می شود بعداً بحث کرد که در خسارت وارد، فرد چقدر ضامن است. غیر عمد بوده ، خطئی بوده یا به هر شکل از اشکالی که گفته شد. اما در مورد عاریه دادن چگونه می شود؟ شما ائمه و بیلتان را به شخصی امانت می دهید و کرایه ای هم نمی گیرید.

استاد : بله این مسأله عاریه را عرض خواهم کرد.

س : مطلبی را که می خواستیم مورد بحث قرار بگیرد در مورد همین کارهای طبیی است. مثلاً يك عمل جراحی است که قصد جراح صحیح است. ولی منجر به قطع پا یا عفونت می شود ، مسأله در اینجا به چه صورت است؟

استاد : مقدار خسارت در اموال ، مقدار طبیعی است یعنی قیمت آن شیء را باید بپردازد و اگر مثلی است مثلش را باید بپردازد. یعنی اگر انسان مال کسی را تلف کرد، این مال به طور کلی بر دو قسم می تواند باشد. بعضی از اموال مثلی هستند یعنی اشیاء مشابه دارند. مثل اینکه مثلاً کسی نوع خاصی از گندم یا برنج را تلف کرده است، خوب باید از همان نوع خاص را بپردازد. یا اشیاء ماشینی را

می گویند در حکم اشیاء مثلی هستند. مثلاً اگر يك استكان از نوع خاصی را که مال فلان کارخانه است تلف کردید، همان استكان نظیر آن را می دهید. اما اگر شیء از نوعی باشد که امثال آن خیلی با آن شبیه نباشند، اینجا است که به تشخیص عرف هر چقدر قیمت داشته باشد باید تمام آن را بپردازد. بنابراین در ضمانت های مالی و حقوقی هیچ اشکالی ندارد، فقط در ضمانت های جزائی است که آنجا در اسلام برای هر شیء دید معین شده است. یعنی اگر خسارت به چشمش یا بدنش وارد کردید چقدر دیه بدهید و در این مورد میزان معین وجود دارد. اما در اموال دیگر میزان همان چیزی است که عرف تشخیص بدهد. عاریه در حکم امانت است و حکمش همان حکم اجاره است یعنی پسند «مستعیر» همان «ید امانی» است. یعنی اگر او در اتلاف این مال تقصیر داشته باشد و به طریق اولی اگر شخصاً آن را تلف کرده باشد یا جثتی سهواً، باز هم ضامن است. اما اگر، نه خودش تلف کند و نه در حفظ کوتاهی کرده باشد، بلکه قهراً در دست او تلف شود، ضامن نیست. این همان فرقی است که به اصطلاح «ید امین» با «ید غیر امین» دارد. اما آنچه راجع به ضمانت طبیب سؤال شد. در این مورد چون الآن مطالعه دقیق نکرده ام، تنها کلیاتی را می گویم. طبیب اگر متخصص کار خودش نباشد بهر حال ضامن است. یعنی هر کس اگر بین خود و بین الله در کاری که متصدی آن است متخصص نیست و می داند که خبره این کار نیست ضامن است و اگر هم خبره باشد باز در آن مواردی که صد درصد مطمئن نیست - مثل جراحی هایی که

بیمه مسئولیت

احتمال تلف شدن وامثال آن دارد - می گویند که باید «برائت ذمه» حاصل کند یعنی قبلاً از خود مریض یا اولیای مریض اجازه بگیرد و خلاصه بدون اجازه نباشد، تفصیل این مسأله را بعداً بحث می کنیم.
س: معروف است که می گویند: تاوان نصف بهای مال است.
استاد: خیر، تاوان این مقدار نیست.

س: شما فرمودید امین ضامن نیست مگر اهمال کرده باشد، بعد فرمودید اگر ماشینی از کسی گرفتیم و در آن را باز گذاشتیم و دزد آن را برد، چون دزد خودش عقل و شعور دارد پس ما مقصر نیستیم. این مسأله چگونه است؟ در حالی که به هر حال ما اشتباه کرده ایم.

استاد: گفتیم که در این مثال شما مقصر هستید ولی چون مقصرتر از شما وجود دارد، اوضامن می شود و به عهده شما نیست.
س: امین ضامن نیست مگر آنکه اهمال کرده باشد. اینجا هم ما اهمال کرده ایم و باید مقصر باشیم.

استاد: گفتیم در يك مواردی که انسان به واسطه اهمالش یا احتی سببیت اش در اتلاف مال تأثیر دارد بلکه، فی حد ذاته ضامن است. ولی وقتی انسانی در اینجا دخالت می کند، چون دخالت او از دخالت این فرد شدیدتر است، ضمانت این هم تقریباً می افتد به گردن او. درست است که اهمال از شما بوده ولی اهمال شما که سبب نشده آن مال قهراً تلف شود؛ اهمال شما سبب شده که يك انسانی که دارای اراده و اختیار است بیاید اینکار را بکند.

س: در مورد وراثت که فرمودید، اگر فرضاً کسی عمویش بخواهد ارث ببرد، حالا عمو مانند سایر افراد است، مسأله چگونه خواهد بود؟

استاد: درست است ولی باید با این وجود در اینجا يك طبقه است و او هم از همین طبقه بعد است. اینجا مسئله احتمال است، یعنی شاید کسی که صلاحیت برای این ارث دارد این تعهد را به ذمه او گذاشته است.

س: فرض کنید الآن این تعهد در درجه اول به عهده عموی این شخص و بعد به عهده پسر عمویش است.

استاد: بله، خوب مسئله به همین صورت است.

س: در مورد بعضی از تصرفات. مثلاً جنسی از خارج می آید و گمرک جلوی آن را می گیرد و ضبط می کند. این مال صاحبش است، ولی مأمور گمرک به استناد مقرراتی که شاید این قبول نداشته باشد آن را ضبط می کند.

استاد: مقررات فرق می کنند. اینجا در حقیقت همان مسئله دولت است. اگر ما برای دولت حق قائل شویم در حقیقت برای او مقرراتی را قبول کرده ایم. در این صورت مانعی ندارد. ولی حق هم دارد. گمرک به نظر من اشکالی ندارد. چرا که اگر ایراد نداشته باشد، نمی گیرند.

س: در مورد بیمه مسئولیت در ابتدای بحث فرمودید که اینها ارث می برند و همین ها به ترتیب ضامن هستند. در قاعده «مَنْ أَتْلَفَ»

بیمه مسئولیت

هم فرمودید خود شخص ضامن است. اینها باهم تناقض پیدا می کنند چرا که فرضاً کسی ضرری به دیگری می زند و دیه ای برای او واجب می شود که وراثت باید آن را بپردازند و دیگری خودش ضامن می شود!

استاد: قاعده « مَنْ أَتْلَفَ » در ضمانت مالی است در حالی که آن در ضمانت جزائی و جنائی است. این قاعده یعنی تلف کردن مال کسی، ولی آن مسأله در دیه هائی است که بر جان کسی وارد می آید.

س: در مورد مُکَرَّه که فرمودید در مسأله دِماء خودش مسئول است و در مسأله ضرر مالی اکراه کنند ضامن است. حالا اگر کسی را مجبور کرده اند که برود یکی را بزند، او هم رفته زده و ضرر بدنی زده مثلاً دستش یا سرش را شکسته. اینجا چه باید کرد؟

استاد: اگر کسی که مجبور شده، به اشد از آن کار اجبار شده، باز هم آن اجبار کننده (مُکَرَّه) ضامن است نه اکراه شونده (مُکَرَّه).

س: در مورد مثالی که زدید: فرضاً فردی در خانه ای را باز بگذارد...، اگر خود این آدم با آن دزد شریک باشد چطور؟
استاد: خوب مسلماً خود او هم دزد به حساب می آید و هر دو مشترکاً ضامن خواهند بود.

یادداشت‌های اقتصادی

[مطالب این فصل تحت عنوان «یادداشت‌های اقتصادی»]
 [از شماره ۲۴ تا ۶۵ یادداشتی از استاد به همین نام]
 [می‌باشد این مطالب در برخی قسمت‌ها صرفاً جنبه]
 [فهرست و راهنمای تحقیق دارد و شماره‌های ۱ تا ۲۴]
 [آن چون یا نقل قول از کتابهای دیگر و یا بسیار]
 [مختصر و غیرمفهوم بوده و یا اینکه توسط استاد خط]
 [خورده بود در مجموع نقل آن مفید به نظر نرسید.]

- ۲۴ - اموال عمومی در اسلام (۹)
- ۲۵ - زمین و مشتقات آن (طبیعت) آیاهی تواند مالک خصوصی داشته باشد .
- ۲۶ - قوانین مالی در فقه اسلام (۱۲)
- ۲۷ - احادیث خُبَر (۱۴)
- ۲۸ - بازنشستگی، حدیث نصرانی کور
- ۲۹ - درآمد رسمی و درآمد حقیقی
- ۳۰ - اگر تولید کم شد باز دیاد حجم پول نمی توان جلو تقلیل درآمد را گرفت (۱۸)

یادداشت‌های اقتصادی

- ۳۱ - چه فرقی است بین اجاره عین و اجاره پول که اسلام اولی را تجویز و دومی را منع می‌کند؟
- ۳۲ - ادوار تاریخی اقتصاد بشروماثریالیسم تاریخی (۲۱).
- ۳۳ - چه چیزهایی را باید کار تولیدی بشماریم و چه چیزهایی را نردت مشروع؟ مکاسب محرمة در فقه اسلامی و اعیان‌مسلوب-المالیة در فقه اسلامی (۳۲) رجوع به شماره ۴۱.
- ۳۴ - اخلاق و اقتصاد، اقتصادی که فقط تمایلات - ولو عادیات سوء و هوسها - را سرچشمه درآمد می‌داند. و اقتصادی که مصالح بشر را سرچشمه درآمد میداند. تعریف ثروت از نظر دو طبقه (۲۳).
- ۳۵ - به عقیده مارکسیست‌ها یگانه راه جلوگیری از استثمار سلب مالکیت از ابزار تولید است، به عقیده ماینکار اولاً خود نوعی ظلم است و ثانیاً یگانه راه نیست. (۲۴)
- از نظر مارکس مالکیت وسائل تولید خود آلت جرم است.
- ۳۶ - اما وسائل تولید چیست؟ اختصاص دارد به سرمایه یعنی کارخانه، یا شامل طبیعت نیز هست؟ (۲۵)
- ۳۷ - آیا اجاره دادن ابزار تولید نظیر کارفرمائی است؟ (۲۷)
- ۳۸ - فرق میان استثمار و سود بازیافته؟ فرق کار فنی و غیر فنی (۲۸ و ۳۳)
- ۳۹ - مسأله نظارت بر کار فرد و نرخهای طبیعی و مصنوعی و جلوگیری از حیل گریهای اقتصادی و اضطرارهای عمدی برای کارگران

مهم‌ترین مسئله اقتصادی است.

۴۰ - رقابت آزاد (۳۵)

۴۱ - مسئله ارزش، به عقیده مارکس، ارزش تابع مقدار تراحکم کار است و این نظر درست نیست (۳۶) و این بحث را دنبال بحث از ماهیت مال و ثروت باید عنوان کرد، مسئله ارزش اضافی نیز همین جا بحث و عنوان می‌شود. در شماره (۳۳) عنوان ثروت ذکر شد.

۴۲ - فقه اسلامی در مورد عامل اضطراب کوتاه است (۳۸).

۴۳ - حقوق طبیعی و غیر طبیعی، حقوق مسئولیت نسلیها بر یکدیگر، حق اجتماع و حق فرد، مجوز سر بازی، (رجوع شود به یادداشت‌های اسلام و اقتصاد شماره ۷۶)

۴۴ - اما سلب مالکیت ابزار تولید مخصوص تحولات اخیر عصر ما است؟ یعنی به قول سوسیالیست‌ها سوسیالیزم مولود کاپیتالیزم است؟ یا خصوص سلب مالکیت ابزار تولید مولود توسعه ابزار تولید است نه سایر شئون سوسیالیزم؟ و یا هیچکدام مولود این نیست و از قبل نیز می‌توانست سوسیالیزم باشد؟ یا اساساً هیچوقت الزامی بر سلب مالکیت خصوصی از ابزار تولید نیست؟ (شماره ۱۲ یادداشت‌های اسلام و اقتصاد).

۴۵ - اقتصاد به معنی مسلکی که باید اتخاذ کرد اصول و مبانی اولیه‌ای دارد، همچنین علم اقتصاد به معنی کشف روابط ضروری که در جامعه‌ها موجود هست نیز اصول و مبادی اولیه‌ای دارد.

یادداشت‌های اقتصادی

اصول دوم عبارت است مثلاً از قانون عرضه و تقاضا و قانونهایی که برای پول و تورّم آن ذکر می‌کنند و لوازمِ علیّی و معلولی که جریان ثروت خود بخود دارد، کم شدن و زیاد شدن تولید، کم شدن و زیاد شدن مصرف البته آثار و عوارضی دارد، از این نظر فرق نمی‌کند که شخص تابع چه کسی باشد و وابسته به چه مسلکی باشد، مثلاً اگر متخصص اقتصادی از یک کشور خارجی برای مملکت خود بیاوریم فرقی نمی‌کند که از کدام کشور و پیرو چه مسلکی باشد. از این نظر در اسلام اقتصاد وجود ندارد، زیرا اقتصاد به این معنی صرفاً یک علم نظری است، اما اقتصاد به معنی اول یعنی اینکه بهتر است قوانین اجتماعی بشر در زمینه حقوق اقتصادی و وظائف اقتصادی چگونه باشد از این نظر اقتصاد، اقتصاد عملی است، اسلام از این نظر قوانین و مقرراتی دارد، متخصصین این فن غیر از متخصصین فنّ دوم هستند، کارل مارکس یک متخصص فنّ اول است نه دوم. مسلکهای سوسیالیستی و سرمایه داری از این نظر پیدا می‌شود. این علم نیز بنوبه خود اصول متعارفه و اصول و موضوعه ای دارد.

اصول متعارفه و موضوعه این علم عبارت است از:

الف - اقتصاد باید به نحوی باشد که موجب ازدیاد ثروت عمومی بشود، راکد و ثابت نباشد، متکامل باشد، حدّ اکثر استفاده از عامل طبیعت و عامل انسانی بشود.

ب - عدالت و مساوات رعایت گردد، به معنی اینکه تبعیضها و اولویتهای

بی جا در کار نباشد.

ج - فردی فرد دیگر را استثمار نکند.

د - عدالت به معنی اینکه حقوق طبیعی افراد باید رعایت شود. هم به این معنی که حق طبیعی يك فرد به او داده شود نه به فرد دیگر یا همه افراد دیگر و دولت؛ و هم به معنی اینکه آزادی يك فرد محترم شمرده شود، می توانیم آزادی را اصل علیحده بشماریم. و - احترام آزادی افراد در انتخاب کار.

ز - آزادی افراد که خود يك اصل است و همچنین ازدیاد ثروت عمومی که خود اصل دیگر است باید محدود شود به سایر مصالح بشر، یعنی باید منحصر به اخلاق عموم و معنویات بشر باشد. نمره ۱۴ و ۱۸ و ۱۶ یادداشت های اسلام و اقتصاد

۴۶ - اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» درست نیست (شماره ۱۶).

۴۷ - آزادی اقتصاد (۱۶).

۴۸ - دو چیز مانع رشد اقتصاد است، حبس سرمایه اولیه طبیعی، حبس فعالیتها، اولی مولود سرمایه داری و دومی مولود اشتراکیست است. (۱۷).

۴۹ - نظر اسلام درباره اقتصاد سالم و مستقر (۲۰).

۵۰ - سه مطلب: ۱- اقتصاد سالم و ضرورت آن، ۲- اسلام در میان ددروش افراطی و تفريطی است، بعضی ها طرفدار فقرند و بعضی ها طرفدار اینکه ثروت را باید مضاعف کرد و لو لطمه به هر چه بخورد، به

یادداشت‌های اقتصادی

مریض مطابق میلش عرضه می‌کنند نه مصلحتش حتی اشت‌های
کاذب تولید می‌کنند ۳- نباید کاری کرد که اقتصاد متوقف
و را کد و جامد گردد (۲۰).

۵۱- خلاصه سه مطلب (شماره ۲۰ و ۲۱).

۵۲- تشبیه انسان و طبیعت به مردوزن و حقوقی که آن دو بر یکدیگر
دارند (۲۱).

۵۳- اساس کار سه چیز است ۱- جریان منابع ثروت، ۲- آزادی
فردی عمل ۳- نظارت بر طرق درآمد و ترخها به طوری که منجر
به استثمار نشود (۴۲).

۵۴- عامل دادگستری و عامل فرهنگ و عامل ایمان در اقتصاد
سالم (۲۲).

۵۵- کلام مولی در نظارت بر نرخ (۲۳).

۵۶- اهمیت مسئله نظارت (۲۴).

۵۷- بانلاقها (۲۵).

۵۸- عطف شماره ۱۸۹۱: مشخصات سرمایه‌داری: در صفحه ۴ سرمایه.

داری و سوسیالیسم «فیلیسین شاله» گفته شد که «برای بحث در ثروت
باید تولید، جریان و توزیع را مورد مطالعه قرار داد، در صفحه
۷ گفته شده توزیع و مصرف موضوع مالکیّت را پیش
می‌آورد.

در صفحه ۸ می‌گوید: رژیم کنونی، (سرمایه داری) مالکیّت
فردی و موروئی را عادلانه می‌داند و در نتیجه رژیم تولیدی را

که لازمه آنست نیز مطابق عدالت می شمارد.» مقصود او از رژیم تولید چنانکه در صفحه ۱۵-۱۴ گفته است این است که انسان پس از آنکه کار ذخیره شده‌ای را تولید کرد می‌تواند آنرا سرمایه قرار دهد و در صنعت، یا فلاح، یا تجارت بنگاهی تأسیس کند و معاضدت سرمایه داران دیگر را به عنوان شرکت یار با بخواهد و نیروی کارگران را استخدام کند و به آنها مزد دهد، علت اینکه به کارگر مزد می‌دهد و او را شریک نمی‌کند این است که کارگر احتیاجات فوری و فوری دارد و باید رفع کند و لهذا اجرتی ثابت و روزانه می‌گیرد.

پس یکی از مشخصات سرمایه‌داری رژیم خاص تولیدی مبتنی بر شرکت سرمایه داران با ربح دادن به آنها و اجرت دادن به کارگر است.

مشخصات سرمایه‌داری

علیهذا مشخصات سرمایه‌داری مجموعاً به قرار زیر است.
الف - مالکیت فردی (سوسیالیست‌ها حتی مارکس به کلی با مالکیت فردی به طور مطلق مخالف نیستند).

می‌توان گفت نظر مارکسیست‌ها این است که مالکیت ابزار تولید مستلزم استثمار است و باید طرد شود، و اما مالکیت فردی این طور نیست ولی آرمان وحدت کمال اجتماعی بشر اینست که مالکیت فردی مطلقاً به مالکیت جمعی تبدیل شود، و این

یادداشت‌های اقتصادی

دروقتی است که جامعه متکامل شود. نظر غزالی نیز همین است (ورقه‌های ربا).

ب - مالکیت موروثی (بعضی از سوسیالیست‌ها با ارث به اولاد مخالف هستند).

ج - طبیعی بودن (نه ظالمانه بودن) اختلاف افراد در ثروت و مالکیت.

د - مالک شدن ثروت به وسیله ابزار تولید (این اندازه را سوسیالیست‌ها مادامی که به استخدام نیروی طبقه کارگر نرسد قطعاً مخالف نیستند و استثمار نمی‌دانند) به عبارت دیگر منفعت از طریق سرمایه.

ه - مالک شدن ثروت به وسیله استخدام نیروی طبقه کارگر و اجرت دادن به آنها و برقرار شدن نظام کارگر و کارفرما (این را کمونیست‌ها ظالمانه می‌دانند لااقل در عصر ماشین).

از نظر اسلامی این مطلب باید بحث شود که آیا اسلام با تسلط اقتصادی فردی مخالف است یا نه؟ اگر مخالف است این را کبری قرارداده و سؤال می‌کنیم آیا مالکیت ابزار تولید موجب حتمی ولایت‌تخلف تسلط اقتصادی هست یا نه؟ راه دیگر اینکه آیا مالکیت ابزار تولید و استخدام نیروی کارگر مستلزم ارزش اضافی و استثمار کارگر هست یا نه و اگر هست آیا اسلام ممکن است ظلم صریحی را بپذیرد.

د - مالکیت به وسیله ربا. به اینکه سرمایه‌داری به سرمایه‌داری دیگری

قرض ربوی بدهد و دوّمی به وسیله نظام کارگر و کارفرما تولید تولید کند و سود سرمایه دار اوّلی را بدهد و اجرت کارگر را و مابقی از خود او باشد. (ربای انتاجی).

ز - مشروع بودن تشکیل «تراست» و تشکیل «کارتل» و در نتیجه استثمار تولیدکننده و مصرف کننده. از نظر اسلام تشکیل «تراست» قطعاً ممنوع است و تشکیل «کارتل» چون به منظور ایجاد تضییق و بازار سیاه از لحاظ فروشنده است ممنوع است. ح - لازمه رژیم سرمایه داری این است که امور اقتصادی جامعه در دست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد، نه تنها افرادی ثروت داشته باشند و افرادی نداشته باشند، بلکه افرادی قادر باشند اقتصاد اجتماع را به هر شکلی که بخواهند در آورند یعنی دیکتاتوری اقتصادی باشد، هر چه بخواهند از وسائل تجملتی و مخرب و غیره اگر نفع خودشان باشد یا خیال کنند به نفع اجتماع است تولید کنند ولی عامّه مردم محکوم آنها باشند. سر نوشت اقتصادی اجتماعشان در اختیارشان باشد. اینکه همه افراد جامعه حق دارند که سر نوشت اقتصادی اجتماع خود را در دست بگیرند همان طوری که حق دارند سر نوشت سیاسی اجتماع خود را در دست بگیرند مطلب جداگانه ای است از استثمار افراد و از اینکه تولیدات باید به نفع جامعه باشد نه به سود افراد.

و این است که از نظر اسلام باید مورد مطالعه قرار بگیرد، والاّ اسلام با مالکیت فردی، یا ارث یا مالکیت

یادداشت‌های اقتصادی

به وسیله سرمایه و ابزار تولید، یا استخدام و استیجار طبقه مزد-
بگیر، مخالف نیست و تفاوت را طبیعی می‌داند، ولی تسلط
اقتصادی افراد را تحمل نمی‌کند، اکنون باید دید لازمه مالکیت
ابزار تولید همیشه یا لااقل در عصر ماشین موجب تسلط اقتصادی
افراد هست یا نیست البته تسلط اقتصادی از دو نظر محکوم است
یکی از نظر حقوق دموکراسی که معنی ندارد بعضی اختیار دار
سرنوشت بعضی دیگر باشند، هر چند به نفع آنها کار کنند
دیگر از نظر اینکه عملاً به نفع خود و ضرر دیگران کار خواهند
کرد. اسلام با این چند مشخصه مخالف است ۱- تسلط اقتصادی
۲- ربا ۳- تولید غیر مفید، ۴- قصع رابطه ثروت و کار، اگر
استثمار باشد نه بازیافته در ظهر ص ۷ (بند دال از شماره ۶۵
همین یادداشت) خواهیم گفت که اسلام مزد دادن را تجویز
می‌کند ولی این غیر از استخدام نیروی کار برای تولید است
که می‌گویند مستلزم ارزش اضافی است.

ط - رژیم سرمایه‌داری مالکیت وسائل تولید، چه طبیعت و چه
سرمایه را جایز می‌شمارد.

ی - جایز شمردن رباخواری.

یا - هدف تولید منافع افراد است نه مصالح عموم.

یب - درس سرمایه‌داری منعی برای قطع رابطه ثروت و کار نیست، به
عبارت دیگر سود کارنکرده را چه به صورت ارث و چه به صورت
ارزش اضافی و درآمد مدیریت کارخانه تجویز می‌کند.

یج - عملاً تعیین نرخ هر کارگر به دست کارفرما است.
ید - لازمه سرمایه‌داری این است که گروهی به قیمت بدبختی گروه دیگر خوشی داشته باشند.

یه - در رژیم سرمایه‌داری عملاً بردگی و غلامی در کار است زیرا بقول «فیلیسین شاله در (ص ۳۵)» منحصر شدن دارائیه‌ها به اشخاص معدودی در به کار واداشتن کارگران آزاد همان تأثیر را داشته است که شلاق در غلام، رنجبر که چیزی ندارد مجبور است فوراً مشغول کار شود والا از گرسنگی خواهد مرد...»

یو - تسلط بر سیاست و حاکمیت ملتی.

یز - جنگ افروزی به خاطر استفاده.

یج - رقابت و مسابقه برای پر کردن جیب خود.

مشخصات سوسیالیسم

۵۹ - مشخصات يك جامعه سوسیالیستی.

الف - مالکیت فردی ابزار تولید را جایز نمی‌شمارد و این را آلت جرم و وسیله استثمار می‌شمارد و راه جلوگیری از این استثمار را سلب مالکیت فردی از ابزار تولید می‌شمارد. علیهذا رژیم تولیدی سرمایه‌داری را مبنی بر اجرت دادن به کارگر از طرف کارفرما، و ربح دادن به سرمایه‌داران را محکوم می‌کند.

ب - تفاوت طبقاتی افراد را از لحاظ ثروت محکوم می‌کند و چون همه چیز از آن همه است و همه باید از اصل «کار به قدر استعداد

یادداشت‌های اقتصادی

و خرج به قدر احتیاج «پیروی کنند پول ارزش خود را از دست می‌دهد.

ج - در جامعه سوسیالیستی قدرت اقتصادی مانند قدرت سیاسی در اختیار اجتماع است نه افراد.

د - نفی مالکیت موروثی.

ه - نفی هر گونه سود کار نکرده اگر (مالکیت فردی به طور کلی از میان برود و اشتراک مطلق باشد و پول ارزش خود را از دست بدهد خواه ناخواه موضوع ارث و موضوع سودهای کار نکرده از میان می‌رود).

و - اختلاف افراد در ثروت مولود ظلم و اجحاف است.

ز - جایز نشمردن رباخواری.

ح - نامشروع بودن تراست و کارتل.

ط - در جامعه سوسیالیستی هدف تولید نفع اجتماع است نه سود افراد.

ی - هم مالکیت طبیعت و هم مالکیت سرمایه تولیدی مردود است.

یا - طبقه کارگر از غلامی طبقه سرمایه دار که احتیاج به جای شلاق در بدن او کار می‌کرد آزاد می‌شود.

یب - در جامعه سوسیالیستی همه باید کار کنند، کسی مجاز نیست کار نکند.

یج - همه باید برای همه کار کنند نه برای مسابقه فردی و عقب زدن دیگران (شاله ص ۵۰).

یمن - همه برای همه کار می کنند یعنی همه شریک کار یکدیگر می شوند و سهم مساوی می برند. (شاله ص ۵۲)
یس - سلطنت کار.

یسو - هماهنگی آزادانه کوششها.

یسز - مالکیت اجتماعی. رجوع شود به نمره ۶۱.

۶۰ - اگر درست دقت کنیم می بینیم کار عمده سوسیالیست ها انتقاداتی است که بر روش سرمایه داری دارند، و اما آنچه خودشان به عنوان راه حل پیشنهاد کرده اند از یک مطلب تجاوز نمی کند: سلب مالکیت فردی مطلق و از این روی ارزش پول درزندگی فردی. و یا سه مطلب: یکی سلب مالکیت از سرمایه یعنی ابزار تولید و دیگری ابطال ارث، ستوم تجارت آزاد می گویند اگر این کار بشود کارهای زیر صورت می گیرد.

الف - قدرت اقتصادی به عموم منتقل می شود.

ب - هدف تولید منافع عموم خواهد بود، نه امور تجملی یا مخرب
ج - رژیم تولیدی سرمایه داری از میان می رود و نظام کارگر و کارفرما از میان می رود و استثمار طرد می شود.

د - تفاوت طبقاتی مطلقاً از بین می رود یا به حد اقل می رسد اگر که سلب مالکیت به طور کلی شود تفاوت به کلی از میان می رود اما اگر از ابزار تولید شود به حد اقل نزول پیدا می کند.

ه - رباخواری نیز از میان می رود. با سلب مالکیت فردی به طور مطلق که خیلی واضح است و با سلب مالکیت از وسائل انتاج،

یادداشت‌های اقتصادی

ربای انتاجی از بین می‌رود اما ربای استهلاکی مادامی که تعاون در اجتماع نباشد از میان نمی‌رود.

و - موضوع تشکیل تراست‌ها و کارتل‌ها و استثمار طبقه تولیدکننده و طبقه مصرف‌کننده از میان می‌رود.

ز - هم استثمار تولیدکننده به واسطه سلب مالکیت از ابزار تولید و هم استثمار مصرف‌کننده به واسطه جلوگیری از تجارت آزاد از بین می‌رود.

ح - سود کارنکرده چه به شکل ارث و چه به شکل دیگر وجود نخواهد داشت.

ط - دیگر گروهی به قیمت بدبختی گروهی دیگر خوشی نخواهند کرد.

۶۱ - عطف نمره ۵۹ مشخصات سوسیالیسم.

در کتاب «المذهب الاقتصادي من الشيعة والاسلام» تألیف «سعید رمضان» می‌گوید ارکان کمونیسم ۵ است.

۱ - استیلاء طبقه کارگر بر حکومت.

۲ - پایان دادن به سرمایه و سود حاصل از سرمایه.

۳ - ملی کردن وسائل تولید، زمین و توابع آن و کارخانه‌های بزرگ.

۴ - پایان دادن به اجتماع طبقاتی.

۵ - پایان دادن به دولت و حکومت.

۶۲ - می‌توان گفت که تمام اصول پیشنهادی سوسیالیست‌ها فقط به

عنوان طرد اصول سرمایه‌داری نیست، بلکه همان طوری که در کتاب «سرمایه‌داری و سوسیالیسم» شاله آمده اصول سوسیالیستی يك آرمان عالی است که بهترین طرز زندگی بشر است و رفاه و آسایش او را به بهترین وجهی تضمین می‌کند، یعنی شاید بشود گفت که سوسیالیست‌ها نه تنها به عنوان اینکه سرمایه‌داری ظالمانه است و راه سؤمی وجود ندارد سوسیالیزم را انتخاب کرده‌اند، یعنی از راه ابطال الحد الضدین ضد دیگر را انتخاب نکرده‌اند بلکه مدعی هستند قطع نظر از اینکه آن راه راه ظالمانه است این راه منطقاً و از طریق مثبت بهترین راه بشر است، بهتر از این نمی‌شود فرض کرد که توده مردم بر اقتصاد خودشان حاکم و مسلط باشند نه عده معدودی و مردم همه برای یکدیگر کار کنند نه برای سود يك طبقه خاص و همه صادقانه در سود کار یکدیگر شریک باشند و ناهمواریهای اجتماعی را که سبب پست و بلندیها شده است هموار کنند و به عقیده آنها این سرمایه‌داری است که خود بخود به سوسیالیزم منتهی می‌شود.

۶۳ - سوسیالیست‌ها چنانکه از کتاب «اصول علم اقتصاد» نوشین برمی‌آید، معتقدند که اقتصاد طبیعی کهن و اقتصاد اشتراکی آینده با اراده و شعور تنظیم می‌شود، اما اقتصاد سرمایه‌داری چون بر اساس مالکیت فردی است قهر آشعور یگانه‌ای بر آن حکومت نمی‌کند و قوانین لایشعور عرضه و تقاضا آنرا تحت نفوذ قرار

یادداشت‌های اقتصادی

می‌دهد.

۶۴ - در کتاب بالا نظام غیر اشتراکی را به دو قسم تقسیم می‌کند، اقتصاد ساده تجارتي و اقتصاد سرمایه داری، اقتصاد اول آن است که از نیروی کار دیگران استفاده نمی‌کند برخلاف دوم به عبارت دیگر اقتصاد ساده تجارتي تولیدکننده خود مالک و فروشنده است و در اقتصاد سرمایه داری تولیدکننده، مالک و فروشنده نیست. تنها در قسم دوم است که مسئله ارزش اضافی پیش می‌آید.

روش اقتصادی اسلام

۶۵ - اکنون ببینیم در میان مشخصات گذشته که برای دو رژیم مزبور گفتیم کدام يك با اسلام منطبق است و کدام يك نیست.

الف- مالکیت فردی نسبت به چیزی که خود مالک تولید کرده است این اندازه هم مورد موافقت سرمایه داران است و هم مورد موافقت سوسیالیست ها و با موازین اسلامی نیز منطبق است، چیزی که هست سوسیالیست ها می‌گویند با توسعه وسائل تولید سرمایه داری ادامه کار مؤسسات تولیدی خصوصی عملاً غیر ممکن است.

ب - ارث. در ارث سرمایه داری اختیار مطلق با مورث است، در اسلام فقط نسبت به ثلث مالک اختیار مطلق دارد، و باقی طبق مافرض

باید تقسیم شود. اما سوسیالیست‌ها ارث به اولاد را فقط می‌پذیرند
لیس الا.

ج - طبیعی بودن (نه ظالمانه بودن) اختلاف افراد در ثروت و مالکیت،
از نظر سرمایه‌داری می‌تواند این اختلاف خیلی فاحش باشد،
از نظر اسلام اختلاف فاحش که منتهی به فقر طبقه دیگر - نه به
واسطه بیماری، بلکه به واسطه بیکاری یا قلت مزد - بشود
ممکن نیست جز از طریق ظلم و استثمار.

د - مالکیت ثروت به وسیله استخدام نیروی طبقه کارگر در یک
مؤسسه تولیدی، سوسیالیست‌ها مدعی هستند که سودی که
سرمایه‌دار از این راه می‌برد همان ارزش اضافی نیروی طبقه
کارگر است علیهذا مطلقاً، منتهی به استثمار می‌شود. (نه نهاد در
رژیم مخصوص سرمایه‌داری قرن ۱۹ و ۲۰)

به طور مسلم اسلام اصل استخدام و مزد دادن در کارهای غیر تولیدی
وسیله سرمایه‌داری، نظیر مزد خیاط و عمله بنائی و مستخدم خانه
و بالاخره عمل استیجار در قبات را در اینگونه کارها تجویز می‌کند
و لازمه معتبر شناختن مالکیت فردی ولو در غیر وسائل تولید
ضرورت این عمل است. و اما استخدام کارگر برای تولید
و فروش محصول کار او؟ معلوم نیست که در صدر اسلام تا
زمان‌های نزدیک به زمان ما این چنین عملی بوده است یا نه. مثلاً
استخدام شبان برای گوسفند بوده است ولی استخدام بافنده
برای کارگاه بوده است یا نبوده است. مثلاً استخدام عمله برای

یادداشت‌های اقتصادی

ساختن خانه برای سکونت بوده است ولی آیا استخدام عمده برای ساختن خانه‌هایی برای فروش بوده است یا نبوده است؟ و به هر حال اگر به دلیل قاطع ثابت شود که سودی که از این راه عاید مالک می‌شود ارزش اضافی نیروی کارگر است و ظلم و استثمار است آیا با اصول اسلام قابل انطباق است یا نیست؟

به علاوه قطع نظر از ارزش اضافی، مستلزم تسلط اقتصادی و حتی سیاسی افرادی بر اجتماع است و آیا اسلام این گونه تسلط را می‌پذیرد یا نه؟

و اما مالکیت ثروت به وسیله ابزار تولید بدون استخدام طبقه کارگر مستلماً جایز است.

ه - ربا. نظر اسلام در اینجه مشخص است.

و - تشکیل تر است. از نظر اسلام هیچ مجبوری نیست که شخص خاصی فروش کالا یا تولید کالای معینی را در انحصار خود قرار دهد.

ز - تشکیل کارتل: صرف تشریک مساعی افراد یا شرکت‌ها و مؤسسه‌ای ممنوع نیست ولی اگر هدف ایجاد بازار سیاه است ممنوع است.

ح - افراد در تولید آزادند یا نه؟ به عبارت دیگر هدف تولید باید چه باشد؟ هر چه سود دارد و یا هر چه مفید است. در رژیم سرمایه داری آزادی مطلق است، در رژیم سوسیالیستی چون تولید و تقسیم به دست اجتماع است قهر آداب و آداب اجتماع است،

اسلام با حفظ مالکیت فردی جلو آزادی تولید را در غیر امور مورد احتیاج اجتماع گرفته است، مکاسب محشر مه عبارت است از کسب به کار غیر مفید یا مضر.

ط - آیا اسلام تسلط اقتصادی و دیکتاتوری افراد معین را ورهبری اقتصادی افراد معین را در اجتماع به بها نه مالکیت فردی می پذیرد، یا این جهت چون مربوط به مصالح عالی اجتماع است، به علاوه سلب آزادی عموم است آنرا نمی پذیرد. اصول و موازین کلی اسلامی با تسلط و دیکتاتوری اقتصادی توافق ندارد.

ی - رابطه کار و ثروت. آیا همیشه ثروت باید ناشی از کار باشد، یا باید ناشی از کار دیگری بدون میل و رضای او نباشد. سوسیالیست ها چون طرفدار این اصلند که ثروت الزاماً باید ناشی از کار باشد، اثر را منع می کنند، قهر آیه و بخشش هم باید از طرف بخشش کننده و گیرنده ظالمانه بدانند. سود باز یافتد اگر وجود پیدا کند از نظر اسلام منعی ندارد. نظیر قرعه کشی و جایزه نه لاتار.

یا - در اختیار گرفتن نرخ کارگر به وسیله ایجاد محیط اضطراری لازمه رژیم سرمایه داری این است، آیا اسلام ایجاد اینگونه اضطرارها را جایز می شمارد یا نه؟

یب - سوسیالیست ها مدعی هستند که هر چند مالکیت فردی را مطلقاً نفی نمی کنند ولی با تکامل ابزار تولید، مالکیت فردی مستلزم

یادداشت‌های اقتصادی

استثمار است پس در صورت تکامل وسائل تولید خواه ناخواه باید اجتماع سوسیالیستی برقرار گردد بلکه خواه ناخواه برقرار می‌شود. علیهذا الزاماً در پرتو تکامل وسائل تولید چون مالکیت فردی ممکن نیست همه باید از قانون « کار به قدر احتیاج » استفاده کنند.

به عقیده ما اگر هم تکامل وسائل تولید مستلزم ملی شدن و عمومی شدن آنها باشد مستلزم نفی و عدم امکان مالکیت فردی نیست و اصل کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج خود نوعی ظلم و استثمار است.

یح - آیا همه لازم است کار کنند آن طور که سوسیالیست‌ها می‌گویند یا کار و وظیفه فقر است و در زمینه احتیاج است آن طور که سرمایه دارها می‌گویند و یا کار به هر حال واجب و لازم است چنانکه از منطق اسلام بر می‌آید.

۶۶ - سوسیالیست‌ها معمولاً سرمایه‌داری را این طور تعریف می‌کنند: «رئیمی که اجازه می‌دهد امور اقتصادی جامعه در بست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد» البته بدون شك نباید امور اقتصادی جامعه در بست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد، اما لازمه این جهت نفی مالکیت فردی مطلقاً یا اشتراك افراد در کار یکدیگر و حتی نفی مالکیت فردی برابر تولید نیست.

یادداشت نظری به نظام اقتصادی اسلام

۱- مسأله جدائی و یا عدم جدائی مسائل زندگی ... زندگی یک واحد مرکب و یا منظم است.

۲- اگر دین تنها عبادت و رفتن به کلیسا یا مسجد می بود، ... ولی این مطلب درباره هر دینی صادق باشد درباره اسلام صادق نیست.

۳- اسلام دو نوع پیوند با اقتصاد دارد یکی مستقیم و یکی غیر مستقیم.

۴- مقدمه نظر اسلام درباره ثروت چیست؟ امری است منفور و دور انداختنی، شیء دور انداختنی، تولیدش، مبادله اش، مصرف رساندنش، توصیه نمی شود، اما مال و ثروت، تولیدش، مبادله اش، مصرف رساندنش، توصیه شده، تضییع و اسرافش ممنوع است، حقوق قضائی و جزائی دارد، دفاع از آن جهاد و شهادت است، برای مال حقّی بر انسان است، در قرآن «خیر» نامیده شده است.

۵- موضوع بحث اقتصاد بر نامه ای است نه اقتصاد علمی؛

یادداشت نظری به نظام اقتصادی اسلام

لهذا فیزیک اسلامی نداریم ولی اقتصاد اسلامی داریم.

۶- امروز بحث زیادی است دربارهٔ سوسیالیسم و کاپیتالیسم و یک فکر ارسطویی هم در کار است که حتماً بدیگی از این دو باید پیوست ما مسائلی را می توانیم مطرح کنیم و جواب آنرا از اسلام بخواهیم.

الف- آیا اسلام اصل مالکیت را می پذیرد یا نمی پذیرد. اسلام اصل مالکیت را می پذیرد، ولی مالکیت طبیعت حکمی دارد، و مالکیت ماشین، امروز حکمی دیگر دارد.

ب- آیا مال و ثروت در درجهٔ اول تعلق دارد به اجتماع و در درجه دوم به فرد و یا اینکه ثروت بدفرد تعلق دارد صد درصد. جواب اولی است.

ج- آیا آنچه امروز در جهان به نام رژیم سرمایه داری موجود است عادلانه است یا ظالمانه؟ جواب اینست ظالمانه است.

د- آیا اسلام با این نظر موافق است که امور اقتصادی تحت نظر اعضای مدیر و یا فهیم و خیر خواه جامعه قرار گیرد، یا به حکم «النَّاسُ مُسْلِقُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ». هر کس بایسد مستبداً در امور اقتصادی مداخله کند، جواب این است که می تواند.

ه- آیا اصل کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج را اسلام به عنوان یک اصل حقوقی می پذیرد یا نمی پذیرد خیر این نوعی استثمار است، به علاوه نیروی فعالیت را از کار می گیرد.

و- آیا اسلام به طور کلی ادارهٔ اجتماع را از روی شعور و

اراده می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد. البته می‌پذیرد.

ز- آیا اسلام با استثمار موافق است یا نه؟ البته نه لَا تَكُونُ جَنَاحَ
أَيْدِيهِمْ لِغَيْرِ أَقْوَامِهِمْ»

ح- آیا در عصر ما مناسباتی پیش آمده که جز با سلب مالکیت
فردی از ابزار تولید برقراری عدالت میسر نیست؟ به نظر ما طرح این
مسئله به این صورت صحیح نیست.

ط- آیا اسلام با اختیار مطلق مالک موافق است ولو ثروت را
در حال رکود قرار دهد، یا اسراف کند، یا در هر راهی مصرف کند
و یا از هر راهی تولید کند خیر؟

ی- آیا اسلام تنها به توصیه اخلاقی قناعت کرده است یا به
اجتماع حق داده است؟ البته حق داده است.

۷- دو مسئله است: یکی اینکه آیا لازم است تولید و توزیع
ثروت تحت کنترل اجتماع در آید و چنین حقی حکومت یا اجتماع
دارد یا ندارد، که مالک سوسیالیسم شمرده شده است، بدون شک دارد.
مسئله دیگر اینست که آیا خواسته و میل مردم و اشتیای مردم باید
منبع درآمد باشد، منبع درآمد باید احتیاجات واقعی مردم
باشد نه هر چه تقاضایش وجود پیدا کند و احیاناً تقاضا بوجود آید،
اسلام که با اخلاق و مصالح اجتماعی توأم است، دوم را اجازه نمی‌دهد
لذا اکل به باطل را اجازه نمی‌دهد.

۸- مکاسب محرّمه بت و صلیب، شراب، اعیان نجسه، آلات
قمار، بیع سلاح للأعداء، کتب ضلال، تدلیس ماشطه، نجش، مجسمه.

یادداشت نظری به نظام اقتصادی اسلام

سازی، آهجو مؤمن، غش، لغو و لهو، اعانت ظلمه، کھانت، اکتساب به واجبات.

۹- در دنیای امروز آنچه وجود دارد ایجاد تعادل میان تولید و توزیع، و تقسیم عادلانه یا متساوی ثروت است ولی مسئله هماهنگی ساختن میان احتیاجات واقعی و میان تولید و مبادله مطرح نیست.

۱۰- (از مجموع دستورهای اسلام باید فلسفه اسلام را کشف کرد، و به خوبی کشف می شود).

۱۱- عطف به نمره ۸، اسلام در آمد از طریق اغراء به جهل را نظیر بیع بت و صلیب به نام آزادی جایز نمی شمارد، (داستان آزادی). و همچنین از طریق اغفال مردم، بیع کتب ضلال، یا کتب فساد اخلاق، یا فیلمهای اینچنینی، نجش، تدلیس ماشطه، مدح مَنْ لَا یَسْتَحِقُّ المدح، کھانت، مجسمه سازی از این قبیل است (به نام آزادی این راهم مجاز میدانند).

همچنین تقویت دشمن به هر شکل، بیع سلاح للاعداء الدین بلکه هر معامله اقتصادی که سبب تقویت دشمن مسلمین گردد. همچنین تحصیل در آمد از راه تولید و یا مبادله موادّی که مصرف آنها برای بشر زیانبار است، مشروب، هر وین، آلات قمار. همچنین اموری که مضر نیست ولی اتلاف وقت است، لهو و لغو است.

نوع دیگر آنها است که فوق مسائل اقتصادی است از قبیل قضاوت، اجرت بر واجبات.

نوع دیگر تجمّل پرستی ها، از قبیل خرید و فروش ظروف طلا و

و نقره

۱۲- آیا واقعاً در مناسبات اقتصادی عصر ما تحولاتی به وجود آمده که جز با سلب مالکیت فردی از ابزار تولید و لااقل ماشین اجرای عدالت و مساوات میسر نیست.

۱۳- رابطه اقتصاد با عدالت و مساوات، مسئله حقیقی و طبیعی و تکنیکی، مسئله استثمار.

۱۴- اصل کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج اگر به صورت قانون درآید و آلاً استثمار است، ثانیاً نیروی فعالیت را تضعیف می کند زیرا آزادی و رقابت را از میان می برد.

۱۵- دو چیز مانع رشد است، یکی تمرکز سرمایه به دست افراد که احیاناً فلسفه افکار را در توده عمل می کند، و دیگر اجرای اصل کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج. از نظر اسلام هم باید منابع ثروت آزاد در اختیار همه باشد و ثروت به صورت احتکار و گنج و زمین بایر نماند و هم ثمره فعالیت هر کسی برای خودش محترم باشد.

اسلام از طرفی به حکم: وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَأَسْتَغْنَوْكُمْ فِيهَا... وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنْعَامِ. الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ... همه سرمایه های اولیه و ثانویه را برای بشر و در خدمت [او] قرار داده است پس نباید را کد یعنی به

یادداشت نظری به نظام اقتصادی اسلام

صورت موات، یا احتکار، یا گنج و ذخیره بماند، (فلسفه زکوة) و از طرفی بیکاری و رکود فعالیت را ولو تحت عنوان اشتراك اجباری در کار و مَرَض اداره پیدا کردن محکوم می کند. مثل طبیعت و انسان، مثل مادر و کودک است، تشبیه طبیعت به زن و انسان به مرد، و تولید ثروت به منزله تولید نسل است، لهذا اِنَّكُمْ مَّسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبَقَاعِ وَالْبِهَائِمِ.

مسند اضطرار

مسئله اضطرار

۳۷- نَقِشُ لَا يَجِلُّ مَالًا أَمْرِي إِلَّا عَنْ طِبِّ نَفْسِي و سایر ادله‌ای که تراضی را شرط می‌کند در بالا بردن قیمت‌ها.

۳۸- امام‌مکن است کسی ادعا کند که در فقه اسلامی به‌عامل زور و اجبار کم و بیش توجه شده است و تا اندازه‌ای جلو اجحافاتی که به این صورت انجام می‌گیرد گرفته شده است اما به‌عامل اضطرار توجه نشده است بلکه هر عملی را که به‌وسیله اضطرار صورت بگیرد تجویز می‌کند و حتی آن را منتهی بر شخص مضطر قرار می‌دهد (رفع ما اضطرر الیه) در صورتی که همین عامل اضطرار است که موجب استثمارهای بزرگ می‌شود، وقتی قدرت اقتصادی در اختیار افراد معدودی بود آن چنان بر طبقه کارگر زندگانی تنگ می‌شود که مجبور است همیشه اضطراراً کار خود را به قیمتی نازل می‌فروشد، یعنی همیشه مورد استثمار طبقه کارفرما قرار می‌گیرد. فلیسین شاله در جزوه «سرمایه‌داری و سوسیالیسم» در صفحه ۳۵ می‌گوید: منحصر

مسئله اضطرار

شدن دارائی‌ها به اشخاص معدودی در به کار واداشتن کارگران آزاد همان تأثیر را داشته است که شلاق در غلام، رنجبر که چیزی ندارد مجبور است فوراً مشغول کار شود و الا از گرسنگی خواهد مرد، لکن او بدون ابزار تولید و سرمایه‌هایی که به سرمایه‌دار تعلّق دارد نمی‌تواند کار بکند، لذا مجبور است برای سرمایه‌دار کار بکند، یعنی قسمت عمده محصول کار خود را به او واگذار نماید.

از فروش کار کارگر که بگذریم، تراست‌ها که فروش کالائی را در انحصار خود قرار می‌دهند مصرف‌کننده را استثمار می‌کنند، یعنی زیاده‌تر از قیمتی که در صورت عدم انحصار در اختیار مصرف‌کننده قرار می‌گرفت از مصرف‌کننده می‌گیرند. ایضاً «شاله» در ص ۵۳ درباره تراست می‌گوید: «دو عیب بزرگ دارد، اولاً بیشتر از بنگاه‌های کوچک بر کارگران فشار می‌آورد ثانیاً به واسطه برقرار ساختن قیمت‌هایی که مورد نظر خود او است مصرف‌کنندگان را زیاده‌تر استثمار می‌نماید». ایضاً در ص ۲۹-۲۸: «او (کارگر) ناچار خواهد بود بدون فکر و اختیار مانند یک ماشین کار کند، این کار ناگوار و پر زحمت عضلات او را فرسوده می‌سازد سلامتی او را از بین می‌برد، فهم و شعور او را کم می‌کند، روزگار او را سیاه می‌گرداند، در مقابل این صدمات اجرتی می‌گیرد که کفاف معاش خود و خانواده‌اش را نمی‌دهد...»

قانون مفرغ

در پاورقی می گوید: «قانونی را که مقرر داشته است مقدار دستمزد باید معادل آن حِدِّ اقلی باشد که برای زنده ماندن کارگر و فرزندان او لازم است قانون مفرغ نامیده‌اند» در ص ۳۸ پاورقی می گوید «یعنی مثل مفرغ سخت و محکم است».

حالا باید دید در فقه اسلامی برای این اضطرارها چه فکری شده است.

حقیقت این است که اگر مقصود گفته‌های فقها باشد البته در این زمینه‌ها خیلی نارسا است ولی اگر مقصود مبادی فقه اسلامی است نارسا نیست.

معاملات اضطراری از نظر فقه اسلامی

راجع به اضطرار فقها می گوید اگر کسی مضطر شد خانه خود را بفروشد برای مصرفی که برایش پیش آمده است هر چند باطناً و قلباً مایل نیست که از آن خانه منتقل شود معامله صحیح است، و البته تا این اندازه مطلب درست، راه چاره منحصر است، در اینجا جامعه مجبور نیست که میل قلبی او را از این جهت تأمین کند، اینگونه امور را اسلام با احسان و عواطف بهتر ترمیم کرده است و به نظر میرسد جای اجحاف و اعمال زور نیست، ولی يك وقت هست که اضطراراً به قیمت نازلتر می فروشد یعنی دیگری از اضطرار او سوء استفاده می کند،

مسئله اضطرار

اینجا است که باید گفت دیگری حق ندارد سوء استفاده کند، یعنی هر چند از نظر فروشنده عمل جایزی صورت گرفته است اما از نظر خریدار عمل نامشروع و حرامی صورت گرفته است، چاره اجتماعی آن این نیست که عمل رأساً حرام باشد حتی برای فروشنده، بلکه یا باید گفت اجتماع مکلف است که در اینگونه موارد خانه او را به قیمت عادلانه بخرد و یا باید گفت معامله دارای دو جنبه است و از یک جنبه صحیح و مشروع است و از جنبه دیگر باطل و حرام و نامشروع. ممکن است گفته شود اگر از این نظر جلو خریدار گرفته شود راه زندگی فروشنده به کلی مسدود می شود پس منفعت فروشنده ایجاب می کند که اباحه اقتضائی نسبت به خریدار هم باشد ولی در فقه ما این مطلب عنوان نشده است.

دو نوع معامله اضطراری

اما اضطرارهایی که حتی خود مضطر هم احساس نمی کند که از طرف جامعه مضطر و بیچاره شده است و خیال می کند از قبیل نقصان عضوی در خلقت است، که اصلاً در فقه اسلامی تحت عنوان اضطرار نیامده است تا حکم آن معین شود ولی به حکم اینکه اسلام حقوق را محترم می شمارد و عدالت را لازم می داند و هرگونه ظلم و اجحاف و استثمار را حرام می شمارد باید گفت این گونه سوء استفاده از بیچارگی مردم حرام است.^(۱)

مطالبِ محکم و اساسی کتاب به خط مؤلف شهید
میرزا محمد باقر

حقوق و حقوق - خردی که بکار برده شده
۳۰۱

حقوق و حقوق

۹ - در کتاب مع و حقوق و حقوق ۱۹ اینجمله را از مع و حقوق
میکنند: لکل ذی من فیت و لکل حبس آکل. مع اینجمله مان رابطه
بین و خانه و حق فطری انسان بر مذهب طهیت است.

۱۰ - رابطه انسان با حقوق خود بر دو قسم است یا فاعلی است یا فاعلی
- نوع علت فاعلی و خانه - و یا بر دو، از نظر فلسفه افعالی و فاعلی
بر فلسفه مادی فقط و فقط باید رابطه فاعلی باشد. و از نظر فلسفه افعالی
بسیاری هم رابطه فاعلی است و هم رابطه فاعلی.

۱۱ - اینکه بحث اصل عدل را منسوب کنیم در این مورد به نایب محبت عدل را
اصول عدل است اجتماع مان که میگویم، دیگر اینکه اصل عدل و نایب
که در اثر رفتار مانع شده فلسفه اجتماعی اسلام شد که در بنیادی
و علم قرار گیرد و در این فلسفه قرار گیرد، فقیه بود و در این فلسفه
اصول اسلام و بدون اصول و بنیاد و بدون فلسفه اجتماعی، اگر حقیقت
را در نظر بگیرد و در فهم نفوذ اصحاب سنت بر اصل عدل متوجه باشد
میباشد به نصیب اخبار گریزی نیستند بود ما حالا فلسفه اجتماعی مدون کنیم
رشته با این اصل هر چه باشد بود و در چهار نهاد و بنیاد قرار گرفته بودیم.

مطالب این صفحه در صفحات ۲۶ و ۱۷۰ از بخش حروف چینی شده آمده است

۷۰- در فروع ۸۰ نمره ۷۰: و خارج از نظم و نظام جدید حضرت امام الخلیف

و جمیع اصلاحات انتقردا من بعد ظهور ۱۰ روح نوزد بکاف ۲ ص باب

حق الجوار

۷۱- رابع ما سئلنا ردی و بهم عنوان نقل افتخار روح نوزد در فروع ۹۷ نمره ۹۷

۷۲- رابع ما سئلنا روح نوزد در فروع ۸۵ نمره ۱۱۲ و بیان دیر سلیمان مستوی و نهضت

۷۳- رابع ما سئلنا در فروع ۹۳ نمره ۹۳

۷۴- معجزه در ادراک العدل و الذیعه و بیعت و اهل الجوار و شیعیه و یسینه و نهضت

در عدل و نهضت و نهضت که گفته شد العدل و الذیعه و علویان و اهل الجوار و شیعیه و یسینه

و حق که در بیعت جدیدی نوزد حدیث امام لا علم بکشی و اینه حدادته و در محبت و در محبت

و محبت ظاهر است چه چگونه ممکن است اهل عدل و نهضت نباشند، اما که از بیعت

در باره عقل و حکومت عقل است افتخار بزرگ است و نهضت و نهضت و نهضت

حکومت عقل و نهضت

نباید نقد کرد در حکومت پسری و نسبی و نهضت و نهضت و نهضت و نهضت

حوادث در دهان و نهضت و نهضت و نهضت و نهضت و نهضت و نهضت

در عالم دیگر و نهضت و نهضت و نهضت و نهضت و نهضت و نهضت

در نهضت و نهضت و نهضت و نهضت و نهضت و نهضت و نهضت

فرار رفت از دمج این جنبه امر منفی و منفی و نهضت و نهضت و نهضت

آنکه به حال بصورتی فخر سیدان اند

مطالب این صفحه در صفحه ۲۷ بخش حروف چینی شده آمده است

۱۱۵
در فروع
۱۱۵
نمره ۱۱۵

مان شکلین را پنج شد و بقیه و مغز را عدد شدند یعنی عدل را بقا برین شمرده

درین را بقا بر عدل ۱۰ پس درین عقل یکی را زاد که در علم قرار گرفت تا برینا که
گفتند العدل والکوجیه علیان والجر و البشیه المریان

درجا بقیت درین را بقا بر عدل و حسن دفع میگویند لهذا در مورد عراف از آنجا نقل میگردد

در کار زشتی را می بزدن میگویند و قوال میگوید بگو، اگر بفرج میگذرد

لذا در اینکه عقل را از بقا بر عدل و بقا برینا برین است در جمله مادر زشت

مکار و تصدیه باشد و روح شود بد فریاد و عادات جاهلی

۹- عدل منی بودن عدل و عدل ۱۰ عدل منی مزاج و استعداد خاص این مزاج

و استعداد خاص مزاج منیست حکما اینقدر میگویند که در استعداد منی پیدا میشود

و منی مجسمه عدل و وجود بودن و میزان العمل و قرار منی، خونی بود و قتل

۱۰ مزاج منی عدل و منی ظاهر برادر ۱۰ از آنجا که منی سران بود که از آنجا

بود، منیست جامع بود که گفته است در صفات استعداد، انفاطال

جمع و تآثر استعداد پیدا میشود و از آنجا که صفات منی در منیست منیست

و منیست، منی عدل خنده بود و منی عدل اقبال منی، در منیست استعداد

۹- مزاج منیست منیست در مزاج منیست منیست مزاج منیست

و مزاج منیست منیست منیست منیست منیست، اگر مزاج منیست

از آنجا که مزاج منیست منیست منیست منیست منیست، اگر مزاج منیست

وزیر را جهل است ، اما عدل بمنزه رکن و پایه اجتماع است ، زود و نقاشی

درین است که از یک نظر همه را یکسان ببیند و با یکسان است ، حسن است ، زیاده

است ، جمال است ، جمال عینی است ، اما از زینت و زود کار را به غایت
از نظر خود آفریده عادل شده و با یکدیگر و با همه اشیای دیگر و در عین حال به نیابت
نیست که از اینها معلوم میشود که کلام بر آن چه قدر جمیع است ، با الله است و با الله است و با الله است
بنظر هر کس میرسد که بگوید خود را همان افضل است و آن نور جمیع است

عده پس فتنه میکنند و بغیر از عدل برتر و افضل است

آوردن عدل و ظلم و حسن و قبح گفتیم که عدل مانع از ظلم نمیشود و ظلم مانع از عدل نمیشود
بنمود و محسن خوب ما را در بنمود و بد خوب ، محسوس در باره فتنه و مکر فتنه و فتنه

ذات خود فتنه است ، نه اینکه مانع از فتنه نمیشود و عفاف و طهارت و تقوا نیز

در ذات خود عفاف و پاک است نه اینکه با او شرم عفاف نمیشود ، معنی آن که میگوید

بغیر از قول از الله لایا کریم بالفضیله معین است و از معین جا معلوم میشود که

در چند خط و در همین شرحی را میگوید که در حدیث آمده که هر چه را که در حدیث آمده

ربا و بکلیه تفسیر مراد کرده و میکنند اما حقیقت اینها کفر مراد نیست ، ظاهر آنرا

هو و ظاهر قول را میگوید عوض کرده ، اما حقیقت را در نظر عدلیه آن حقیقت

در امر تکلیف را بدیده آورده ، نه اینکه این تکلیف است که این حقیقت را غایت

نمود و ثابت و محال است

بنظر این بحث که در مورد حقیقت در حق حاکم و تدوین است در مورد حقیقت

در اینجا بجز فقر از سر درگاه - جدول علم قضا نویسن - بیابان
 میرسد - مال از نظر اسلامی خردان کت مختصری در زیر آید
 می بینیم:

× × ×
 در باب سرمایه دار و سرمایه سم از لحاظ انطباق و عدم
 انطباق با علم مختص به هر یک در باب کت شود:
 سرمایه دار در دنیا امروز یک پدید، خود یک پدید است
 که در سه قرن از عمر آن پدید می آید و در هر یک از این سه
 واقعه عمومی نوی است که معمول می رفت و رفته می رفت
 است، از این از مستند بودن یک مستند شده است
 از آن بحث شود، فقها و علمای مذکور از آن یک پدید
 یک رفته بودن مسئله شده است که در این مسئله
 کرده و می گفتند ولی توجه ندارد که در این مسئله
 خود سرمایه داری است، زیرا ابتدا چنین تصور می کرد
 مسئله که سرمایه دار یک موضوع گسترده و عمومی است
 که شریعت اسلام بر آن حدود و موازینی تصور کرده است
 می رفت، اجاره مستغلات، مرارعه، مضاربه
 و قات، شرکتها، همه آنها سرمایه داری است

مطالب این صفحه تا صفحه ۳۹۳ در صفحات ۵۶ تا ۵۹ بخش حروف چینی شده

آمده است

در ایام بر اینها حکام متورانه قیام کردند، اما این
مقدار برای کمتر یا بیشتر باشد ربطی بطلب ندارد
و این حقیقت مطلب نظر نیست، برای داری جدید
پدید آمده اند و مستقر و مسکنه ای است و جداگانه
و مستقند باید در بار آن اجداد کرد. همچنین
در دنیا جدید برای داری با تجارت ضرر دادیم از
لیظ ما است مکن است تفاوت باشد. این موضوع
از لفظ جدول علم تقصیر باید مورد نظر باشد
زیرا ادعا می شود که برای داری جدید یک نوع است
بین واکمال باطل مسلم است، مسائلی است
بصرف ~~مستقیم~~ حاصل محصول زحمت کشیده
مستقیم و مستقیم و مستقیم
در برای داری جدید بحث در این نیست که برای داری
با انصاف است باین انصاف، بحث در این نیست
آن برای داری خواهد حق واقعی کار را باید
مورد مطلق صرف نظر از و هم برای داری از
دینا می آید خواهد شد و اگر نخواهد بود، اگر
میرد دزدی و محض است.

عینند و بالآخر صاحب دین یا باین نحو از بنده خود کار را بر خرد
و محصول کار را با عین میسر بفرستد (در عقد مضاربه و
مزارعه نحو در زمین یا غیره) و داری نیز با بر اصول و مقررات
مقرر عقد قرار میگیرد، و اینند نه در این عقد میست
خواهد شد.

عزاد است -
برای آن که در این زمینه آثار شده است شتم بر رویای است
مالیت - ارزش هر چیزی بر حسب مقدار کاری است که در آن
آن صورت گرفته است ، یعنی اولد مالیت دار ارزش بر حسب
کاری پیدا می شود و با این مقدار در میزان ارزش تابع مقدار
کاری است که در هر یک کالاهای صورت میگیرد -
ب - سودی که کارفرمای غیر محصول کاری است که کارگر
کند و طبقا به کارگر شغل دارد ، این سود ارزش اضافی
مزد است ، و بدون دلیل مبرای دارد از آنجا که خود هر صاحب
دارد است -

داربست -
مقدمه اول نظریه است که علی اکبر قضا و کلام است
و در این بحث در یک دو انداز از درستی و کارل
از آنها بر روی گردبست و نظریه دوم علی نظریه
۱) خدا فی ظاهر از این است خدا کارل

فراوان است
در طایفه مردم و نیز درین
ارضه مینویسند

بیاد است دیگر ایامی که گریه دایم را از جنبه خنده
 و عفو و بخشش و نصیحت کردن و از فن موعظ را
 قطع کرده است یا خائنه بودن آنها را ببیند
 رسانند به است؟

د - امروز از آنجا که از نظر ما
 پیاده در منزل فرزند است از طرف او و شما هر
 کس است از طرف دیگر، به خصوص از آنجا که
 از جانب سوم.

ه - آیا مدعی که مادر گمان میبرد سببی از آنجا
 تولید کند است؟ و اینجا که میباید گفتا بگویند و در نتیجه
 باز گمان تولید کند و اینها را میگوید، یا هیچ مدعی که

~~میبرد اینها را میگوید که است (خفا)~~

میبرد که از آنجا که مقدار کار و اینها را میگوید که استخراج
 میدهد اینها را میگوید که است نه شرکت در آن
 از آنجا که تولید کند (دایم دارد)

میباید گفتا در وقت عده ای که دارند میباید و اینها
 هر چیزی را در حد قیمت واقعی خود بپردازند
 و باز از اینها گفتا که از نظر واقعی است ناچارند که

در وضع جدید از لفظ فقه در جهاد قرار میدهد و گفت
 مائین است، بعد از آنکه ما شیخین هر دو نوشته
 و از آن قولید نیست، که این از آن بهتر برای کاری
 باید بکنید، میدارید است، بلکه بکنید صفت جدید است
 و این را در قولید است، عدد از آن بهتر برای کاری
 را از این پس که این است، که این را در قولید است
 میرسد و باره میباید، که این را در قولید است
 میباید، که این را در قولید است، که این را در قولید است
 بطوریکه با سوره میفرماید خود انجام میدادیم انجام میدهد
 بنظر نیست که از آن پس که این را در قولید است
 اینک میرسد و طرف بهتر و کار را در قولید است
 بهتر در اختیار این قرار ده، که این را در قولید است
 به قول و باره میباید، که این را در قولید است
 که این را در قولید است، که این را در قولید است
 را در این که این را در قولید است، که این را در قولید است
 که این را در قولید است، که این را در قولید است
 از این است، که این را در قولید است، که این را در قولید است
 و باره را در قولید است، که این را در قولید است

در وضع جدید از لفظ فقه در جهاد قرار میدهد و گفت
 مائین است، بعد از آنکه ما شیخین هر دو نوشته
 و از آن قولید نیست، که این از آن بهتر برای کاری
 باید بکنید، میدارید است، بلکه بکنید صفت جدید است
 و این را در قولید است، عدد از آن بهتر برای کاری
 را از این پس که این است، که این را در قولید است
 میرسد و باره میباید، که این را در قولید است
 میباید، که این را در قولید است، که این را در قولید است
 بطوریکه با سوره میفرماید خود انجام میدادیم انجام میدهد
 بنظر نیست که از آن پس که این را در قولید است
 اینک میرسد و طرف بهتر و کار را در قولید است
 بهتر در اختیار این قرار ده، که این را در قولید است
 به قول و باره میباید، که این را در قولید است
 که این را در قولید است، که این را در قولید است
 را در این که این را در قولید است، که این را در قولید است
 که این را در قولید است، که این را در قولید است
 از این است، که این را در قولید است، که این را در قولید است
 و باره را در قولید است، که این را در قولید است

در وضع جدید از لفظ فقه در جهاد قرار میدهد و گفت
 مائین است، بعد از آنکه ما شیخین هر دو نوشته
 و از آن قولید نیست، که این از آن بهتر برای کاری
 باید بکنید، میدارید است، بلکه بکنید صفت جدید است
 و این را در قولید است، عدد از آن بهتر برای کاری
 را از این پس که این است، که این را در قولید است
 میرسد و باره میباید، که این را در قولید است
 میباید، که این را در قولید است، که این را در قولید است
 بطوریکه با سوره میفرماید خود انجام میدادیم انجام میدهد
 بنظر نیست که از آن پس که این را در قولید است
 اینک میرسد و طرف بهتر و کار را در قولید است
 بهتر در اختیار این قرار ده، که این را در قولید است
 به قول و باره میباید، که این را در قولید است
 که این را در قولید است، که این را در قولید است
 را در این که این را در قولید است، که این را در قولید است
 که این را در قولید است، که این را در قولید است
 از این است، که این را در قولید است، که این را در قولید است
 و باره را در قولید است، که این را در قولید است

در گذشته چنین نبود ، در گذشته مرایه دار فقط مردی
 کارگر را میخرید و از او سواد می داد و اختیار او قرار میداد
 و با او معامله می کرد و کارگر را می توانست بکشد و به او برود
 ماین میخورد و ماین قدرت دارد و صد برابر کارگر گمانه
 ماین چارپایان را گرفته اند ، ماین پان فلکی
 است ، ماین قدر است از خدا از زمین تولید
 صد برابر کارگر صرف تولید می شد است از زمین
 تولید کند ، ماین بر مخرج افعال بشری است
 بر حقیقت دست عمل کار کارگر است
 مرایه بیشتر از مردی کارگر است و در عین حال
 مانند بیدار خاتم لغت ماین نیست یا بهر حال
 و اصل ماین که به لغت ماین نیست
 مشخص اصلی مرایه داری جدید نیست که مرایه دار
 ماین را با این قدرت عظیم در اختیار خود قرار میدهد
 در صدر است او نه فالن ماین است نه مخرج آن
 فقط خریدار را مالک است ، ایا چنین بعضی
 می تواند مملوک تحقیق شد یا نه باید مانند منابع عمومی
 طبع در اختیار عموم باشد .

ماین پان فلکی

ماین بر مخرج افعال بشری است

ماین بیشتر از مردی کارگر است

ماین از آل نظر اینقدر قدرت تولید دارد که جاسی
 شود مستقیم با فرا گرفته است ، در حقیقت این
 بلند و بزرگ عظیم فلز در مجرای برق و غیره در حقیقت
 شود مختص است که اینهمه کار با این ابزار را انجام
 میدهد ، ماین منظره کند شود مختص ، بیست و هشت
 بیشتر در آن و کل این اجتماع است که در آن
 برای بار قرار گرفته است ، ماین یک قطعه
 فلز ساده مثل کار نیست که خاصیت شود همین
 این است ، یک حریف با دقت که از
 جنگ بر می آید ، با اجتماع ماین در آن
 در آن است ، ماین که کار میکند و حقیقت ماین
 در آن است که با آلات فلزی کار میکند ، ماین
 منظر اجتماع و در آن اجتماع است ، در آن اجتماع
 با اجتماع است که بصورت ماین در طول
 قرن در آن کار میکند ، ماین با ماین در آن
 ماین است که با این شکل در آن است (۱)
 این است که ما می بینیم او می گویم که ماین با ماین
 و از آن است که ماین با ماین در ماین در ماین

در حقیقت این است که ماین با ماین در ماین در ماین

در حقیقت این است که ماین با ماین در ماین در ماین

[illegible]

میسده کار ایجاد لغت که کار صرف آنها شده است
 اگر کار صرف شده را اعم بگیریم، یک اصطلاح فقهی
 است و با قاعده ندر ازیه ارتباط یافته و میگوید هیچ
 چیز در حدود هیچ چیز معدوم نمیشود، موجود شدن
 معدوم شدن آنها عبارت است از ترکیب و تجزیه و مجموع
 مادی و انضمامی یک ~~معدوم~~ مقدار ثابتی دارد. ولی
 از طرفی هر قدر از این مقدار کم میسده در طبیعت
 مرد. صحت پیدا کند طبیعت زنده، مادی و
 چنانست روح در باره اصطلاح یک گفتاری کردیم
 و مطابق مع از کتاب مقدمه ای بر فلسفه تألیف
 از دالدار کوفیه نقل کردیم، از طرف دیگر این
 قاعده بر فرض صحت مربوط بمطلوب کاری است
 که اصطلاح طبیعت در ایجاد آنها صرف نمیشود
 مقدور بود که به وجود میاید و با بقا و قوتها
 در طبیعت صورت میگیرد تا به وجود میاید
 و البته مقدار کاری که نهان بر اثر استخراج
 و ذوب و ~~و غیره~~ و غیره میسده نسبت بمقدار کاری
 که در طبیعت در بر بود صورت گرفته است

فایده نیست ، مجموع کار که بدو در انجام میدهد مادی
است یا مجموع کاری که صرف تولید و ایجاد آن
است ، اما کار که صرف تولید بدو می باشد مختص
کار او است نه میت لطیفه کار که بدو میت مختص
کار او است نه میت میت یعنی کار او که ایجاد
میت میت ، مادی ندارد بدو بدو حد و اندازه
برای کار که نه نه نه روی آن انجام داد میت
نه نه انجام ده . همچنانکه در یک ایوان
مانند بر روی و غیره و در هر نفس نفس
کار که نتایج نه میت با مجموع کاری که
در دنیا صورت دارد مادی است .
گفته اند از همه اینها سخن در میت که اگر از
در حقیقت مادی است بازنش می آید که صرف
ایجاد دنیا است و ما از اصل قبول نداریم
که اگر از نفس می آید ، بسگی دارد و از نفس
صرف ایجاد دنیا است .
بمقدار کار که صرف ایجاد دنیا است
بسگی دارد بمقدار اثر دانه دنیا بر آن

است بلند و تدرست و جدا و قابلیت انحصار
 و اما قسمت دوم ، بنقشه ما کارل مادر سر از ان
 در رای داری را طایفه جلوه بدید و عادلانه جلوه داد
 است ، از این نظر و نظیر کرد است ، مگر در آن ب
 حقا بدیدترین علم ، انحصار صفت ، میگوید کارل
 مادر سر نظر از این کار را از علم و ملاحظه است
 و این بدل و نه عید رای داری نگارید ، میگوید
 مادر سر نه است از این صفت رای داری نگارید ،
 اگر با بیستاد مادر سر نه کنیم او نمی گفت رای داری
 است و اگر مادر سر نه نگاریم و بخوانیم جلوه
 فاصله را باید بریم باید او را از این نظر پاک کرد
 رای داری بدانیم
 مادر سر از آنکه از این در عینی را صد و صد
 مادر سر حرف ایجاد آن شد میداند و هر چه
 از این حرف واقعی بزرگوار را عادل می چسبند
 ایجاد را با سر او شد ، میداند میداند و هر چه
 دیگر با زار ~~تفصیل~~ و مبادله را چسبند
 واقعی و دلایل تقریبی از این واقعی میداند

باید بگوید - چنانچه میگویند - که سرمایه دارد مردی که
 بکار میبرد و از مبالغه در ارزش واقعی آن است، و
 از طرفی قدر نیست اشیاء که سرمایه واقعا مختصر
 تلقی ندارد، با جمیع تلقی دارد، فقط با دلیل
 ناقص ادعا میکند که اضافه ارزش سرمایه دارد تلقی
 ندارد و بکارگر تلقی دارد، در صورتیکه اگر در واقع
 سرمایه دارد بزرگوار کارگر را به قیمت معادلند
 است و سرمایه هم به مقدار تلقی دارد فقط
 اضافه ارزش هم با تلقی دارد، خداوند بگوید
 گفتند اضافه ارزش سرمایه باشد یا بزرگوار کارگر
 چون بر حال اضافه ارزش را چیزی ایجاد کرد
 است که سرمایه دارد بگویند مالک آن بود
 و اما قسمت چهارم: از نظر سود سرمایه دارد از
 طرف مربوط نیست که حقوق کارگر بقدر کافی
 با داده میشود، ارزش کار کارگر بکنی دارد
 بمقدار میقد بودن کارش در اجتماع، کارگر باید
 درکنار بی اجتماع است، همه بکار و میخانه
 کارگر فقط حاضری و محافظ حقوق ندارد، و الله

باید عاقلین و حقوق باارزنان در دست باشد، ایند
 در دنیا اجتماع پیدا می‌کند و معرفت با هم در دوزخ
 سه هزار تومان حقوق می‌گیرد و یک یک کارگر
 در تهران کار می‌کنند و بیکدیگر می‌خورند و می‌نهند
 می‌دند و کار می‌کنند است، هیچ دلیلی ندارد که
 حقوق رفکار نباید از بی‌صدوقان بیشتر
 باشد و حقوق این رفکار نباید از سه هزار تومان
 کمتر باشد، درست است که در این صنعت
 و سطح کار و کار فکر و فکری باید
 بیشتر دارد و له امتیاز آن کار را می‌تواند
 است که تصدیق صاحب آنها می‌کند و کار
 رفکار خود را فکری نوعی می‌داند است و نباید
 حقوق و مزد اینها را کمتر از صاحب فرزند
 کارگران موبست شخصی را می‌تواند با
 کار را نیست اندازد می‌کند و کار سطح حقوق
 کار را می‌تواند با کارگران همه کارگران
 از آن به بعد می‌تواند و عنداللزوم به
 جنس تولید را فرود می‌دهد و در نتیجه از طرف

از این
 حقوق
 رفکار
 است

بر قوه حرید طبعه کار میا فرایند و از طرف دیگر از

قوه حریدت بر طبقات میکانیکی و فاصده طبعه

و حرید کمتر میورد. پس بدعتت مورد تقلید میزد است.

عدلت دیگر است. معرفت کنندگان است بر سید

در انحصار قرار دادن با دارم و یا نیایم و عدم

نظارت دولتها.

عدلت دیگر نیست که از رسیدن امر به تعارض میزد

و رسیدن اجزاء کار تولید میزد یعنی ما میزن و این

است که میزن در حقیقت دیگر میزد و در این امر

میزد.

و اما قسمت پنجم. بیعت با بیشتر سوداگران را میزد

نامی از استعار معرفت کنندگان است. چنانچه

مجلس از این قبیل است. بیعت با سوداگران را میزد

هم استعاره تولید میزد. استعار میزد و این

را در اثر اجزاء و شرکت با دیگران در این امر

کارخانه دارد و دارد. سوداگران را میزد

لقیمت را چنانچه و در این امر بیعت واقعی است

و چنانچه استعار را در این امر تولید میزد

بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد لله رب العالمین
والصلاة والسلام
على سيدنا محمد
والآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد لله رب العالمین
والصلاة والسلام
على سيدنا محمد
والآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد لله رب العالمین
والصلاة والسلام
على سيدنا محمد
والآله الطيبين
الطاهرين

ببیند ~~و حقیقت~~ ~~که~~ ~~ببیند~~ و اینهم یکی از آن فداکار
 هر از آن شریک است و ما هر دفعه را بطور
 شناخته ایم.

۱) قسمت هشتم ما این قسمت را طریقه قسمت اول
 گامه توضیح داریم و همچنین به توضیح بیشتر نذاریم
 خدا میداند هر چه سود برای ما دارد از طرف دیگر
 به فکر فزادگار ~~طریقه~~ ~~ببیند~~ ~~بنی~~ ~~طریقه~~ ~~تولید~~ ~~کنند~~
 و از طرف دیگر ~~طریقه~~ ~~تولید~~ ~~کنند~~ و ~~تولید~~
 اصل برای ما در هر جدید و متغیر اصلی ~~تولید~~ ~~کنند~~
 جدید ما همین است، اگر برای ما ~~تولید~~ ~~کنند~~
 را ~~تولید~~ ~~کنند~~ و ~~تولید~~ ~~کنند~~ را با ~~تولید~~ ~~کنند~~
 در اختیار ~~تولید~~ ~~کنند~~ ما ~~تولید~~ ~~کنند~~ ~~تولید~~ ~~کنند~~
 بر روی ~~تولید~~ ~~کنند~~ ~~تولید~~ ~~کنند~~ ~~تولید~~ ~~کنند~~
 است ~~تولید~~ ~~کنند~~ ~~تولید~~ ~~کنند~~ ~~تولید~~ ~~کنند~~
 اصل ~~تولید~~ ~~کنند~~ ~~تولید~~ ~~کنند~~ ~~تولید~~ ~~کنند~~

تولید
 جدید
 اصل
 تولید
 کنند

× × ×
 در این امر ~~تولید~~ ~~کنند~~ ما ~~تولید~~ ~~کنند~~ ~~تولید~~ ~~کنند~~

مالکیت فردی و شخصی را در برابر طبیعت و صناعی
نمی بیند و مالکیت را در اعم امور عمومی میدانند
اسلام مالکیت هر آن کار را نیز نمی پذیرد که
العیاذ بالله که کار بد است و خروج
مستحق از ملکوت بهر ملزمند کار کنند
کارشان را از اما خارج نکنند و اگر
میخواهند مالک هر آن کار کنند و اگر آن را از آن
کنند و نظریه که از این در قدیم با آن کار
میگردد و در هیچ باب معین که مستحق
چه قدر بود و در چه قدر و کار چه قدر
معین خدمت از رعیت را میان هر
تقسیم نمیکردند و این نظریه با آن کار
در کار میگویند یا گویند وادی میگویند
اما مردم ملزم نیستند و هر کسی بقدر استعداد
کار کند و بقدر احتیاج محصول بردارد
بر این مقدار از دنیا لیس از نظر منطق و از نظر
اسلام قایل بود چه نیست که قسمی از آن را
ببینی برای امور عمومی یا آن باشد اما کار

مالکیت

صاحب
قدر
صاحب
قدر

عبد
الرحمن

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

با ترازک راه در الزامی و اجباری باشد بگویند
مستقل از اسلام است و اگر در مورد
فصلی نمی در زمینه عمومی یا کارخانه عمومی
بود پس در کار فردی بیکر باشد و بابت در هم
بیر اگر مشغول هم در بیکس را ترازک را بگویند
مسلم یک سبک ترازک است در اگر مشغول هم در
ترازک در کار بیدار هم مسلم یک سبک ترازک است
مادر و در فرار از اسلام، برای به دادن در بیکس
مضار و منفاسد مالکیت برای به و منع تولید
را از این طرف و مضار و منفاسد مالکیت
فردی را از اصول کار شخصی منفاسد ذکر کردیم
و منطق عندا اسلام را مشغول کردیم
خداوند مطالب از صفحه ۵ و ۶ اینجاست :

الف - مشغول در مجوز رژیم اقتصاد جدید یعنی رژیم
از رژیم قدیم خرید و فروش تجارت بازرگانی است بطوریکه
در بیکس - دست به بیکان هم صده - اومی کرد و انچه
مشغول است ، میان بین جراحی که تنها ابزار کار بین
مشغول بین بود آورند کار و منع کار است بیکس
بن -

و فاعول نیم که از زش کار
ب - قدرت ایجاد از زش یک چیز تابع میزان از زش خود این نیست
این قدرت ایجاد کار یک چیز به ما در مقدار کار که بن بر دهن
بنام داده نیست. خواه این یک رسم زند باشد یا یک رسم مرد است
در کدام یک یل

ج - در یک رسم ما کس را از کس است
د - یک کس را با کس رخصه می دهد و در است که کس را کس
می دهد و در نظیر و تقویت می کند.

ه - در یک رسم بر آن از زش شخص را خاف کارل ما کس رخص
روشن شود و می دهد و در را تا شروع می دهد و این را می دهد
بر کار کار فرما می دهد و می دهد اما می دهد که هر یک کس را
شروع یک نفر می دهد و می دهد (این می دهد که کس با پول شروع
ما می دهد و می دهد) فرید می دهد باید از ملکیت شخصی او خارج شود
جمع در آید. خود ما کس را ملکیت شخصی را از زش کار می دهد شروع
می دهد.

و - از نظر ما دیوار ملکیت است اما می دهد بر یک زمین نیست و این
را فرد می دهد و می دهد است. طبیعت می دهد آورد. یا می دهد
از او می دهد آورد است و می دهد از این دو می دهد یک شخص
هم می دهد و می دهد. این فرد می دهد یا این می دهد رابطه فاعول را

باشد در رابطہ غایب :

ز - مائین غلط نام و جامع است و هیچ فردی در این کتاب
نیست و آن منحرف و مشکوک آن مرد ، از این جهت هم با او درستی
مستند است و هم با آن ، یعنی در هر تألیفات و فائز
ج - مائین حائضین بن است در کار نه یک از او
بر او تولید - مائین مود است نه از او تولید - چراغ
ط - ایضا و کار فایز و فرزند ، ایضا و منبع ایضا
است و از این جهت هم با او درستی لم مستند است
و - در سببیم معنی ، الکلیت هرگز برای از این کتاب
مفهوم هر حدیث است و از این کتاب طبیعت در این کتاب
قد است و در دیگر - و حذف نظر بر این است
ح - اگر الکلیت در کار هیچ وجه صحیح نیست ، هرگز
در کار مان است که در فقه هرگز در این کتاب
در اجماع - و سند ایضا : مستند

x x x

و جمع شود بقیه مدار حدیثی راجع به افعال در فقه
بسیار و همچنین و جمع شود به کتاب ایضا
و البته کلمات در فقه و در کتب حدیث باب ایضا

در فرع فروع است و اما بعد از وقوع میراث مالک شخصی را
باید پرسید این را تولید نمیدانند یا حاصل تلقین داشته باشند
انها مال را در اختیار است ، اینجا نفی مالکیت فردی نیست
مالکیت قصود من نیست ، بلکه مالکیت هرگز در برابر شخصی
است که موجب آن قضا نیست در انوار مالکیت
هرگز را و اینجا عرض شد نه فردی و نه بطوریکه در اسلام
انفال از فردی را عمومی نمیدانند اسلام نه با قبول مالکیت
عمومی در مورد انفال ، مالکیت فرد را بطور مطلق
ر نه با قبول مالکیت فرد را مالکیت عمومی را نفی
نموده است ، در اینجا چه کار اگر افراد در میان مالکیت
مالکیت فرد را معبر میماند و در اینجا چه کار افراد
و این اصل نیست مالکیت را جمعی میدانند
علیهذا اسلام با اینکه طرفدار مالکیت جمعی نیست
است از آنجا که مالکیت هرگز در حصول
افراد را نمیبرد و بلکه وضاحت و قرار دارد از
پس یک مالکیت هرگز نیست یعنی مالکیت
و از آن جهت در مواردی که طبعی جمعی
حاصل تلقین نمیدانند به نوعی مالکیت
است . اهمیت مقام اسلام در میان مراد داری

صورتی است

است که متذوق مدخلیم، بشیر که چیزی ندارد مجبور است فردا شوق کار شود و آن
 از کار سنگینی خواهد بود. گفتن او جدول (بزار) تولید و برآید ۱۰ که بسیار دارد ملحق
 دارد ببنده کار کنند، لذا مجبور است بر این برآید در کار بکنند پس قسمت جدول
 کار خود را ما و او که آرد نماید ۱۰
 از فروش کار کار که بکنیم و ترسند که فروش کار را در آنجا خود قرار میدهند
 را بشمار بکنند و یعنی زیادتر از قیمت که در صورت عدم آنجا در آنجا بکنند
 قرار میگیرد که معرفت کنند بکنند. اینها در هر ۵۳ در باره معرفت بکنند
 لا در عیب بزرگ دارد، او لا بیشتر از بجاها که بزرگ بر کارگران قرار
 نماید بر سطح و قرار در حق قیمت که در هر نظر خود او است معرفت کنند گان
 زیادتر است بکنند ۱۰ و در هر ۵۳ در ۲۸-۲۹ : (د کارگر)
 ناچار خواهد بود بدون فکر و اختیار مانده بکنند کار کنند (این کار کارگر)
 و بزرگ است معرفت او را فرموده میبازد و بعدش او را از این خبر
 فهم و متوجه او را کم میکند. روز کار او را میبازد و در مقابل این حدیث
 اجماع میگردد که گفت حاصل خود و فایده او را بکنند و در باره ۱۰ و در باره ۱۰
 بگویند: لا قانونی در آن مورد نیست مقدار و بیشتر باید معادل این حدیث
 و آنرا بکنند که این بزرگه مانند کارگر و فروشند او را بکنند پس قانون منوع بکنند
 اند ۱۰ در هر ۵۳ در ۱۰ بگویند پس من منوع نیست و حکم است ۱۰
 حدیث باید دید در حق معلوم بر این مضطرب ۱۰ چه گذر شده است
 حقیقت نیست که اگر مقصود گفته از فقها باشد پس در باره ۱۰ ضعیف
 و اگر مقصود میباید فقہ معلوم است تا ما نیست
 راجع به مضطرب فقہا بگویند که اگر کسی مضطرب فتنه خود را بکنند بکار

که بر پیشتر از این است رخصه مالک و قلبا با این نیست که از اینجا منتظر شود
صحیح است و البته تا این اندازه مطلب درست است و راه را به نظر می آید
در اینجا باید مجدداً گفت که میل قلبی او را از این جهت ناپسندیدنی است
را به نام باطل و عداوت و غیره می گویند و نظر بر سه چهارم است
احمال زور نیست و دل یک وقت است که مضطرب است و گفت باز از این جهت
یعنی دیگر از مضطربان بود و بفشارد گفته این است که باید گفت دیگر کسی
ندارد بود و بفشارد کند یعنی از این جهت از نظر فروشنده هیچ عارضی صورت گرفته
است اما از نظر خریدار محض تا شروع و حرامی صورت گرفته است
اشاره اهل لایحه است که محض را حرام است یعنی بر او فروشنده باید
باید گفت اجتماع تکلف است که در اینجا مورد فائده او را
بخور و یا باید گفت معادل در این دو جنبه است که از این جهت صحیح شروع
است و از این جهت دیگر باطل و حرام و تا شروع و دل در فقه باطل است

صحت و کمال

اینکه از این جهت صحیح است و از این جهت باطل است

عنوان فقه است
اما مضطربان در حق خود مضطرب هم هیچ یک از طرف فقه
و بجا دارند است و حالیکه از قبل تضییع و تلف است که
در فقه اسلامی تحت عنوان مضطربان است تا حکم آن معلوم شود
و به حکم اسلام حقوق را میسر میسر و رعایت را در این مبادی
از گونه ظلم و اجحاف و استیصال را حرام میسازد باید گفت این
گونه بود بفشارد اما از بجا که مسلم حرام است

مرد ۱۷ از صحت اصول علم اقتصاد که با این نظر که در این مورد
در این حق است و با این نظر که ظلم و اجحاف است و با این نظر که
اینگونه موارد دیگر که است ؟